Kierkegaard vivo
Una reconsideración



J.-P. Sartre, G. Marcel,
K. Jaspers, E. Paci,
E. Lévinas, J. Derrida,
M. García-Baró

ediciones
EE
encuentro

FILOSOFÍA

J.-P. SARTRE / G. MARCEL / K. JASPERS /
E. PACI / E. LÉVINAS / J. DERRIDA /
M. GARCÍA-BARÓ

Kierkegaard vivo.
Una reconsideración

encuentro
ediciones

Diseño de la colección: E. Rebull

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Kierkegaard vivo. La llamativa expresión para invocar a quien se dotó de una «sociedad de casi muertos» como público predilecto —los «symparanekrouménoi» según el vocablo griego medio inventado— dio nombre a un célebre coloquio de filósofos organizado por la UNESCO en ocasión del ciento cincuenta aniversario del nacimiento del pensador. Al encuentro, tenido en París en abril de 1964, siguió en 1966 la correspondiente publicación de las sesiones con el mismo título y a cargo de la propia UNESCO. Y sólo dos años más tarde imprimía Alianza Editorial una pulcra versión castellana de Andrés Sánchez Pascual que acogía en sus páginas la integridad del Coloquio: las ponencias de las grandes personalidades filosóficas, las dos sesiones propiamente de discusión, los discursos protocolarios de inauguración y clausura, etc. Pero ese libro español casi legendario —tanto es el tiempo que lleva descatalogado— no es el que ahora, reeditado al fin, tiene el lector en sus manos. Claro que tampoco es éste *otro* libro sin más, que usurpe arteramente el título consagrado. *Una reconsideración* deja constancia de la evidente novedad y de la no menos patente continuidad respecto de la antigua publicación española.

La presente edición conserva, en efecto, cuatro de las siete ponencias leídas en el Coloquio de París. Los textos de Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Enzo Paci y Jean-Paul Sartre respondían cabalmente al espíritu del encuentro, que reunió no a académicos especialistas en la obra de Kierkegaard, sino a destacados filósofos de la existencia en un homenaje personal al gran solitario danés; los convocados eran de hecho «tes-

timonios vivos» de la enorme influencia de Kierkegaard sobre el pensamiento contemporáneo. De las contribuciones originales se han suprimido aquí, por tanto, la breve exposición de Jeanne Hersch sobre el concepto de instante y la de Lucien Goldmann sobre la relación de Georg Lukács con Kierkegaard (intervención ésta que daba noticia de diversos textos de Lukács que en aquel momento eran desconocidos en Francia). Pero nos hemos atrevido a prescindir también del escrito «El final de la filosofía y la tarea del pensar» que Heidegger envió para su lectura en el Coloquio. Dos razones de peso nos han inducido a ello. Pues a diferencia de las otras cuatro exposiciones, el texto de Heidegger es hoy fácilmente accesible en español en diferentes versiones; y en él, además, como es sabido, no se toma en consideración expresa ni el pensamiento ni la persona de Kierkegaard, que no es mencionado una sola vez. Los cuatro textos que hemos conservado se ofrecen de nuevo, con mínimas correcciones, en la traducción de Andrés Sánchez Pascual, a quien agradecemos su amable colaboración en esta empresa a la vez nueva y antigua.

Los textos de Emmanuel Lévinas representan el nexo no arbitrario de los ensayos nuevos con el acontecimiento y la publicación originales. El filósofo judío tomó parte en las dos sesiones parisienses de discusión oral y sus intervenciones a propósito de la singularidad de Kierkegaard en el marco de la teoría filosófica de la verdad revistieron una especial importancia. Si tales palabras no llegaron, con todo, a orientar en vivo el curso de ninguno de ambos coloquios, sí dieron pie a su autor para, corriendo el tiempo, volver sobre ellas, revisarlas y ofrecer una versión modificada de ambas intervenciones. En *Noms Propres* —Montpellier, 1976— esas palabras, hechas ya texto, aparecían a continuación de un ensayo anterior de Lévinas, «Existencia y ética», que perfilaba con mayor detalle el mismo curso de ideas. Y es este ensayo, inédito en español, seguido de esos textos, inéditos en español en la nueva versión, los que se han traducido para este volumen.

La vinculación de los otros dos ensayos con la circunstancia fundante es, en cambio, la que puede derivarse de la vigencia de la intención original treinta o cuarenta años después. Jacques Derrida cumple con el perfil de destacado filósofo «de *orientación continental*» que, desde su propia trayectoria de pensamiento, toma postura en relación con Kierkegaard, explora posibles prolongaciones y actualizaciones de

su pensar y señala paradojas inesperadas en sus planteamientos; «A quién dar (saber no saber)», capítulo tercero de *Dar la muerte*, es la última de las varias ocasiones en que el pensador de la deconstrucción se ocupó del escritor de los seudónimos y heterónimos.

El ensayo inédito de Miguel García-Baró incorpora, en fin, no ya una voz española a la altura de tan ilustres acompañantes, sino ante todo una voz viva que sondea la casi insoportable hondura, también para el día de hoy, de aquel Víctor Eremita, Joannes Climacus, Søren Kierkegaard.

Las decisiones de esta edición contaron con la aprobación de Rafael Larrañeta, el traductor y estudioso de la obra de Kierkegaard tan inesperadamente fallecido, a quien me complace recordar.

Agustín Serrano de Haro

EL UNIVERSAL SINGULAR

Jean-Paul Sartre

El título de este coloquio es el siguiente: «Kierkegaard vivo». Semejante título posee el mérito de introducirnos en el corazón de la *paradoja*, y el mismo Søren habría sonreído al conocerlo. Pues si nos hubiéramos reunido aquí para hablar, por ejemplo, de Heidegger, nadie habría pensado en denominar a tal coloquio «Heidegger vivo». Kierkegaard vivo significa, por tanto: «Kierkegaard muerto». Y no sólo esto. Significa que existe para nosotros, que es el objeto de nuestros razonamientos, que ha sido un instrumento de nuestro pensar. Pero, desde este punto de vista, se podría emplear la misma expresión para designar a cualquier muerto que haya ingresado en la cultura. Decir, por ejemplo, «Arcimboldo vivo», dado que el surrealismo permite recuperar a este pintor e iluminarlo con una luz nueva, es hacer de él un *objeto* en lo que Kierkegaard llamaba lo *histórico-mundial*. Mas, cabalmente, si Søren es para nosotros como un objeto radioactivo, cualesquiera sean su eficacia y su virulencia, no es ya ese ser vivo cuya subjetividad, en cuanto vivida, se presenta necesariamente como distinta de lo que nosotros sabemos de ella. En resumen, Kierkegaard se hunde en la muerte.

Este escándalo histórico, provocado por la desaparición de lo subjetivo en un sujeto de la historia, y por el devenir-objeto de lo que fue agente, se da a propósito de todos los desaparecidos. La historia está agujereada. Pero en ningún sitio resulta esto más manifiesto que en el caso del «caballero de la subjetividad». Kierkegaard es el hombre que se planteó la cuestión del absoluto histórico, que subrayó la paradoja escandalosa de la aparición y desaparición de este absoluto en el tiem-

po de la historia. Si el mártir de la interioridad no puede ser resucitado por nosotros más que en forma de un objeto de conocimiento, perdemos para siempre una determinación de su *praxis*: el esfuerzo vivo de escapar, por la vía reflexiva, al saber, su pretensión de ser, en su singularidad, en el corazón de su finitud, el absoluto-sujeto, definido como interioridad por su relación absoluta con el ser. Dicho de otro modo: si la muerte es, históricamente, el simple paso de lo interior a la exterioridad, el título «Kierkegaard vivo» no se justifica ya. Y si para nosotros permanece algo de esta vida que quedó aniquilada en su tiempo, en su lugar, entonces Kierkegaard mismo es el escándalo y la paradoja. Al no poder ser comprendido más que como esa inmanencia que no dejó durante cuarenta años de designar*se* a sí misma como tal, o bien Kierkegaard huye para siempre y el mundo, en 1856, se vació de *nada*, o bien la paradoja denunciada por este muerto consiste en que, más allá de su abolición, un ser histórico puede comunicarse todavía, en cuanto no-objeto, en cuanto sujeto absoluto, con las generaciones que siguen a la suya.

Lo que va a retener nuestra atención no es, pues, el problema del Cristo encarnado, ni el problema metafísico de la muerte, sino la paradoja estrictamente histórica de la supervivencia: examinaremos nuestro saber sobre Kierkegaard, para encontrar lo que, en un muerto, escapa al saber y sobrevive, *para nosotros*, a su desaparición; nos preguntaremos si esa presencia inaccesible al conocimiento propiamente dicho, la subjetividad de otro, se nos da a nosotros, sin embargo, por algún otro medio. O la historia se vuelve a cerrar en saber de muerto, o la supervivencia histórica de lo subjetivo debe cambiar nuestra concepción de la historia. Con otras palabras: Hoy, este 24 de abril de 1964, o Kierkegaard queda disuelto por las diastasas del saber, o continúa manifestando para nosotros el escándalo siempre virulento de lo que podríamos llamar la transhistoricidad del hombre histórico.

Kierkegaard planteó la cuestión fundamental en estos términos: «¿Se puede obtener de la historia una certeza eterna? ¿Se puede encontrar, en ese punto de partida, un interés distinto del histórico? ¿Se puede fundar una felicidad eterna sobre un saber histórico?».

No olvidemos que a lo que Kierkegaard se refiere aquí es a la escandalosa paradoja del nacimiento y de la muerte de Dios, de la historicidad de Jesús. Pero es preciso ir más lejos, pues si la respuesta es afirmativa, la transhistoricidad pertenece, con el mismo derecho que a Jesús, a Søren, su testigo, y a nosotros, los sobrinos segundos de Søren. Y, como él mismo dice, todos somos contemporáneos. En cierto sentido esto equivale a hacer saltar la historia. La historia existe, sin embargo, y es el hombre el que la hace. De este modo, la posterioridad y la contemporaneidad se implican mutuamente y se contradicen. Por el momento resulta imposible ir más lejos. Es preciso, pues, volver a Kierkegaard e interrogarle como a testigo privilegiado. ¿Por qué privilegiado? Pienso en la prueba cartesiana de la existencia de Dios, basada en el hecho de que *yo existo con la idea de Dios*. Kierkegaard es testigo singular o, como él dice, «extraordinario», por la *reduplicación* en él de la actitud subjetiva: es para nosotros objeto de saber en cuanto testigo subjetivo de su propia subjetividad, es decir, en cuanto existente que anuncia la existencia mediante su propia actitud existencial. Constituye así el objeto y el sujeto de nuestro estudio. Debemos tomar este sujeto-objeto en cuanto que manifiesta una paradoja histórica que le sobrepasa; interrogaremos a su testimonio en cuanto éste, en su historicidad —dijo tal cosa en tal fecha—, se supera a sí mismo y hace estallar en la historia la paradoja del sujeto-objeto. Integrando *sus* palabras en nuestro lenguaje al traducirlas con las *nuestras*, ¿va el saber a encontrar sus límites y, por una retorsión paradójica de la significación, va a indicar al significante como su fundamento silencioso?

En principio podemos *conocer* todo de Kierkegaard. Sin duda él guarda bien sus secretos. Pero se los puede seguir de cerca, podemos arrancarle confesiones e interpretarlas. El problema se precisa así: Cuando se *sabe* todo de la vida de un hombre que rechaza ser objeto de saber, y cuya originalidad reside precisamente en ese rechazo, hay ahí algo irreductible. ¿Cómo se lo puede aprehender y pensar? La cuestión tiene dos caras: es prospectiva y retrospectiva. Se puede preguntar: ¿qué es haber vivido cuando se *saben* todas las determinaciones? Pero también: ¿qué es vivir cuando lo esencial de estas determinaciones ha sido previsto? Pues la singularidad de la aventura kierkegaardiana consiste en que, en el momento en que acontece, se descubre a sí misma como conocida de antemano. Por tanto, vive en el saber y contra él.

Es preciso darse cuenta de que esta oposición entre lo previsto y lo vivido se encarna, hacia 1840, en la oposición de Hegel y Kierkegaard. Hegel ha desaparecido; pero el sistema permanece. Haga lo que haga,

Søren se mueve dentro de los límites de la conciencia desgraciada, es decir, no puede realizar más que la dialéctica compleja de lo finito y lo infinito. La superación de esto no la realizará él. Kierkegaard sabe que está situado ya en el sistema, conoce el pensamiento hegeliano y no ignora la interpretación dada *de antemano* a los movimientos de su vida. Acosado, preso en la luz del proyector hegeliano, tiene que diluirse en saber objetivo o manifestar su irreductibilidad. Pero, cabalmente, Hegel está muerto, y esta muerte denuncia el saber como saber muerto o saber de muerto. Y Kierkegaard hace notar con su simple vida que todo saber referente a lo subjetivo es, en cierto modo, un falso saber. Kierkegaard, previsto por el sistema, lo descalifica en su integridad al no aparecer *en éste* como un momento que haya que superar, y en el lugar que el maestro le señaló, sino, por el contrario, con toda simplicidad, como un superviviente al sistema y al profeta, superviviente que, a pesar de las muertes-determinaciones de la profecía, debe vivir esta vida prevista como si fuese indeterminada en su arranque y como si las determinaciones se produjesen por sí mismas en el libre no-saber.

El nuevo aspecto de la problemática que Kierkegaard nos revela es que él no contradice, en su vida personal, el contenido del Saber, sino que descalifica el saber del contenido y, negando el concepto por la manera misma como *realiza* sus prescripciones en una dimensión distinta, está traspasado totalmente por las luces del saber —para los otros y para sí mismo, que conoce el hegelianismo—, pero es, a la vez, totalmente opaco. Dicho de otro modo: este saber preexistente revela un estar en el corazón de la existencia futura. Así, hace treinta años, las contradicciones del colonialismo constituían, en la generación de colonizados que nacían, un ser de desgracia, de cólera y de sangre, de revolución y de lucha; algunos de los mejor informados entre los oprimidos y los colonos lo sabían. Y, tomando otro ejemplo, un puesto que se crea en la parte alta o en la parte baja de la escala social crea un destino, es decir, un ser futuro, pero previsible, para aquel que venga a ocuparlo, si bien, cuando los candidatos son muchos, este destino se queda para cada uno en una *posibilidad de ser*. Y en la estricta particularidad de la vida privada, las estructuras de una familia definida (como un cierto caso de una institución producida por el movimiento de la historia) permiten —al menos en teoría— al psicoanalista prever ese ser —destino (que vivir y que sufrir), que será una cierta neurosis para el niño que

nace en ese ambiente—. Kierkegaard *previsto* por Hegel no es más que un ejemplo privilegiado de estas determinaciones ontológicas que preexisten al nacimiento y que es posible *conceptualizar*.

Søren se identifica con el problema porque es consciente de él. Sabe que, al designarle como un momento de la historia universal, vanamente puesto para sí, Hegel lo alcanza en este ser sufrido, en este esquema que su vida tiene que llenar, y que él denomina su no-verdad, es decir, el error que él es desde el principio como determinación truncada. Mas justamente la designación hegeliana viene a afectarle como la luz de un astro muerto. Y la no-verdad *hay que vivirla;* también ella pertenece, pues, a la subjetividad subjetiva. Así puede Kierkegaard escribir en las *Migajas filosóficas:* «Mi propia no-verdad sólo yo puedo descubrirla; en efecto, no es descubierta más que cuando soy yo el que la descubre; antes no está descubierta en modo alguno, aunque el mundo entero la haya sabido». Pero mi no-verdad descubierta se transforma, al menos en lo inmediato, en mi verdad. Así, la verdad subjetiva existe. No es *saber,* sino autodeterminación; no se la definirá ni como una relación extrínseca entre conocimiento y ser, ni como la señal interna de una adecuación, ni como la indisoluble unidad de un sistema. «La verdad —dice Kierkegaard— es el acto de la libertad». Yo no podría *ser* mi propia verdad, aunque sus premisas estén dadas en mí de antemano: desvelarla es producirla, o producirme como yo soy, ser para mí aquello que tengo que ser. Lo que Kierkegaard pone de manifiesto es que la oposición del no-saber al saber es la oposición de dos estructuras ontológicas. Lo subjetivo tiene que ser lo que es, es una realización singular de cada singularidad. El mejor comentario a esta observación habría que pedírselo a Freud. De hecho el psicoanálisis no es saber y no pretende serlo, excepto cuando se atreve a hacer hipótesis sobre los muertos, con lo cual el muerto le lleva a convertirse en ciencia de muerto. Es un movimiento, un trabajo interior el que, simultáneamente, le descubre y hace progresivamente al sujeto capaz de soportarla. De tal manera que en el límite —ideal, por lo demás— de este devenir hay adecuación entre el ser devenido y la verdad que tal ser era; la verdad es la unidad de la conquista y del objeto conquistado. La verdad transforma sin enseñar nada, y no aparece más que al fin de una transformación. Es un no-saber, pero es una efectividad, una puesta en perspectiva, que está presente a sí en la medida en que se realiza. Kierkegaard añadiría que es

una decisión de autenticidad: es el rechazo de la huida y la voluntad de volver a sí. En este sentido el *saber* no puede dar cuenta de ese oscuro e inflexible *movimiento* por el cual determinaciones dispersas quedan elevadas hasta el ser y son reunidas en una tensión que les otorga, no una significación, sino un sentido sintético: pues la estructura ontológica de la subjetividad se escapa, en la medida en que, como ha dicho muy bien Heidegger, el ser subjetivo está en cuestión en su ser, en la medida en que *no es* nunca más que teniendo que ser su ser. Desde este punto de vista, el momento de verdad subjetiva es un absoluto temporalizado, pero transhistórico. La subjetividad es la temporalización misma; es *lo que me acontece*, aquello que no puede ser más que aconteciendo; soy yo en la medida en que no puedo nacer más que a la aventura —y, como decía Merleau-Ponty, en la medida en que, por breve que sea mi vida, tiene que acontecerme *al menos* el morir—. Pero la subjetividad es también yo en la medida en que intento reconquistar mi propia aventura, asumiendo —luego volveremos sobre esto— su contingencia original para convertirla en necesidad; en una palabra: en la medida en que *yo* me acontezco. Habiendo sido tratada antes por Hegel, la subjetividad se convierte en un momento del espíritu objetivo, en una determinación de la cultura. Mas aunque nada de lo vivido puede escapar al saber, su *realidad* permanece irreductible. En este sentido, lo vivido, como realidad concreta, se pone como *no-saber*. Pero tal negación del saber implica la afirmación de sí mismo. Lo vivido se reconoce como proyección en el medio de la significación, pero al mismo tiempo no se reconoce ahí, porque en ese medio se constituye que, en vano, tiende a los objetos y porque, cabalmente, lo vivido no es objeto. Y, sin duda, una de las preocupaciones constantes del siglo XIX consiste en distinguir el ser del conocimiento que de él se tiene; dicho de otro modo: en rechazar el idealismo. Lo que Marx reprocha a Hegel no es tanto su punto de partida cuanto la reducción del ser al saber. Pero para Kierkegaard —y para nosotros, que hoy consideramos el escándalo kierkegaardiano— se trata de una cierta región ontológica en que el ser pretende, a la vez, escapar al saber y alcanzarse a sí mismo. Waelhens dice muy bien: «Dejando de ser una *explicación a distancia*, la filosofía (en Kierkegaard, Nietzsche y Bergson) pretende ser ahora *idéntica* con la experiencia; no contenta con arrojar luz sobre el hombre y su vida, aspira a convertirse en esa vida elevada a la perfecta conciencia de sí. Pareció que esta ambición implicaba, para el filósofo, la obligación de renunciar al ideal de la filosofía como ciencia rigurosa, ya que, en sus bases, este ideal es inseparable de la idea de un espectador... no comprometido».

Resumamos: las determinaciones de lo vivido no son sencillamente heterogéneas al saber, como la existencia de los táleros lo es, para Kant, al concepto de tálero y al juicio que los reúne. El modo mismo como esas determinaciones se alcanzan en la reduplicación de la presencia a sí mismo reduce el conocimiento a la pura abstracción del concepto, y al menos en un primer momento —el único momento descrito por Kierkegaard— convierte la subjetividad-objeto en una *nada* objetiva con respecto a la subjetividad subjetiva. El saber mismo tiene un ser; los conocimientos son realidades. Ahora bien, para Kierkegaard, en el tiempo mismo de su vida, se da una heterogeneidad radical entre el ser del saber y el ser del sujeto viviente. Así, podemos designar con palabras las determinaciones de la existencia. Pero, *o bien* esta designación no es más que una colocación de jalones, un conjunto de referencias sin conceptualización, *o bien* la estructura ontológica del concepto y de las uniones conceptuales —es decir, el ser objetivo, el ser como exterioridad— es tal, que esas referencias, tomadas como nociones, no pueden producir más que un falso saber cuando pretenden ser conocimientos sobre el ser como interioridad. Viviendo, Kierkegaard vive la paradoja en la pasión: quiere apasionadamente designarse como un absoluto transhistórico. Mediante el humor, mediante la ironía, Kierkegaard a la vez se muestra y se oculta. No es cierto que se niegue a comunicarse: sencillamente, permanece *secreto* en la comunicación misma. Su manía de los seudónimos es una descalificación sistemática del *nombre propio*: incluso para *emplazarle* como persona ante el tribunal de los demás es necesaria una multiplicidad de apelaciones que se contradicen. Cuanto más es Climacus o Vigilius Haufniensis, tanto menos es *Kierkegaard*, ese ciudadano danés inscrito en el registro civil.

Todo esto funciona mientras Kierkegaard vive: él denuncia con su vida las previsiones de un muerto que son un saber de muerto. Es decir, que Kierkegaard se construye sin cesar escribiendo. Pero el 11 de noviembre de 1855 muere, y la paradoja se vuelve contra él, sin dejar de ser escandalosa *para nosotros*. La profecía de un muerto condenando a un vivo a la conciencia desgraciada, y nuestro saber sobre ese vivo

convertido en muerto, manifiestan su homogeneidad. De hecho es en nuestros días cuando Käte Nadler —para citar sólo a ella— aplica al difunto Kierkegaard, estudiándola con detalle, la previsión del difunto Hegel. Se forma una pareja dialéctica, cada uno de cuyos miembros denuncia al otro: Hegel previó a Kierkegaard en el pasado, como momento superado; Kierkegaard desmintió la organización interna del sistema mostrando que los momentos superados se conservan, no sólo en la *Aufhebung* que los guarda transformándolos, sino en sí mismos, sin ninguna transformación, e incluso que pueden renacer, creando con su sola aparición una antidialéctica. Pero, si Kierkegaard muere, Hegel vuelve a apresarle. No *en el Sistema*, que se desvanece ante nuestros ojos como totalidad hecha del Saber y que, en cuanto sistema, es *totalizado* por el movimiento mismo de la Historia, sino por el simple hecho de que el difunto Kierkegaard se vuelve *para nosotros* homogéneo con las descripciones que el saber hegeliano ofrece de él. Queda, sin duda, el hecho de que Kierkegaard impugnó el sistema entero al aparecer en un lugar que no se le había asignado; pero como el sistema mismo es objeto de saber, y es impugnado en cuanto tal, este anacronismo no nos trae nada demasiado nuevo. En cambio, el Saber que *nosotros* tenemos de él es un saber referente a un muerto y, por tanto, un saber de muerto; en cuanto tal, se incorpora a la intuición hegeliana que producía y conceptualizaba un muerto futuro. En términos ontológicos, el ser prenatal de Kierkegaard es homogéneo con su ser *post mortem*, y la existencia parece un medio de enriquecer al primero hasta igualarlo con el segundo: malestar provisional, medio esencial para ir de uno a otro, pero, en sí mismo, fiebre inesencial del ser. La noción de conciencia desgraciada se convierte en el destino no superable de Søren y en la generalidad que envuelve nuestros conocimientos más particulares de su vida muerta. O, si se quiere: morir es restituirse al ser y convertirse en objeto de saber. Esta es, al menos, la concepción perezosa que contempla a ciegas. ¿Es verdadera esa concepción? ¿Diremos que la muerte pone punto final a la paradoja, denunciándola como pura apariencia provisional, o, por el contrario, que la empuja hasta el extremo, y que, puesto que morimos, toda la historia es paradójica, conflicto insuperable del ser y de la existencia, del no saber y del saber? El mérito de Kierkegaard consiste en formular el problema *con su vida misma*. Volvamos a él.

Observemos, en primer lugar, que entre nosotros y él *ha habido* historia. La historia continúa, sin duda alguna. Pero su riqueza coloca, entre él y nosotros, una *densidad oscura*, una distancia. La conciencia desgraciada encontrará otras encarnaciones, cada una de las cuales la impugnará con su vida y la confirmará con su muerte, pero ninguna de ellas reproducirá a Kierkegaard por una especie de resurrección. El Saber se basa aquí en la no-coincidencia. El poeta de la fe ha dejado escritos. Estos escritos están muertos si nosotros no les damos nuestra vida; pero resucitan, ante todo, como habiendo sido escritos allá, en otro tiempo, con los medios disponibles, y no respondiendo más que parcialmente a nuestras exigencias presentes: los incrédulos juzgarán que *la prueba kierkegaardiana no es convincente*. Los teólogos, en nombre del dogma, podrán declararse insatisfechos, encontrar insuficientes y peligrosas la actitud y las declaraciones del «poeta del cristianismo»; basándose en sus propias declaraciones, en el título mismo de *poeta* que se atribuye, le reprocharán el no haber abandonado lo que él mismo denomina «estadio estético». Los ateos podrán, *o bien* —fórmula que le es querida— rechazar toda relación con ese absoluto y optar firmemente por un relativismo, *o bien* definir *de modo distinto* lo absoluto en la historia, es decir, ver en Kierkegaard el testigo de un falso absoluto o el falso testigo de lo absoluto. Los creyentes declararán que el absoluto pretendido es, ciertamente, el que existe, pero, que tan pronto como Kierkegaard quiera establecer la relación del hombre histórico con la transhistoricidad, esa relación queda desviada, se pierde, a pesar de ella misma, en el cielo del ateísmo. Tanto en un caso como en el otro, el intento es denunciado como un *fracaso*.

Hay algo más: el fracaso es *explicado*. De modo distinto, desde luego, pero por aproximaciones convergentes. Mesnard, Bohlen, Chestov, Jean Wahl están de acuerdo en subrayar el espíritu psicosomático del «aguijón en la carne». Esto significa que, en este muerto, lo vivido mismo es impugnado: comparada con el concepto, la vida se convierte en lo inauténtico. Kierkegaard ha vivido mal —esto quiere decir: oscuramente, bajo disfraces— determinaciones que nosotros fijamos mejor que él. En resumen: para el saber histórico se vive para morir. La existencia es una pequeña agitación de superficie que se calma en seguida, para dejar aparecer el desarrollo dialéctico de los conceptos, y la cronología se funda en la homogeneidad y, finalmente,

en la atemporalidad. Toda empresa vivida se paga con un fracaso, por la sencilla razón de que la historia continúa.

Pero si la vida es escándalo, el fracaso es más escandaloso todavía. Por lo pronto, lo denunciamos y lo describimos mediante conjuntos de palabras que se refieren a un cierto objeto llamado Kierkegaard. En este sentido, el «poeta de la fe» es un significado; como la mesa, como un proceso económico y social. Y es cierto que la muerte se presenta ante todo como una caída del sujeto en lo objetivo absoluto. Pero en sus escritos —hoy inertes, o que viven de nuestra vida— Kierkegaard propone el uso inverso de las palabras, quiere una regresión dialéctica del significado y de las significaciones al significante. Él mismo se presenta como significante, y nos remite, de un golpe, a nuestra transhistoricidad de significantes. ¿Debemos rechazar *a priori* la regresión? Esto equivale a constituirnos a nosotros mismos como relativos. Relativos a la historia, si somos incrédulos; relativos a los dogmas y mediatizados por la Iglesia, si creemos. Ahora bien, si esto es así, todo debe ser relativo en nosotros y en el mismo Kierkegaard, *excepto su fracaso*. Pues el fracaso puede *explicarse*, pero no *resolverse*: en cuanto no-ser, posee el carácter absoluto de la negación —de hecho, incluso en medio de un relativismo, la negación histórica es un absoluto—. Sería un absoluto negativo el declarar: en Waterloo no había aviones caza. Pero esta declaración negativa no pasaría de ser formal; como los dos adversarios estaban igualmente privados de cazas, y no podían siquiera echarla de menos, tal ausencia ineficaz se reduce a una posición formal y sin interés, que indica únicamente la *distancia temporal*. Pero hay otros absolutos negativos, y éstos son concretos: es cierto que el ejército de Grouchy *no se reunió* con el emperador. Y esta negación es histórica, en el sentido de que refleja la espera burlada de un jefe de ejército, el temor del adversario transformado en satisfacción; es eficaz en el sentido de que, según todas las posibilidades, el retraso de Grouchy fue el que decidió la batalla. Es, pues, un absoluto, algo irreductible, pero un absoluto concreto. Lo mismo pasa con el fracaso: por el hecho de que una pretensión no se haya realizado en la objetividad, nos remite a la subjetividad. O más exactamente: mediante negaciones moderadas —no tuvo en cuenta..., no podía concebir en aquella época, etc.—, las interpretaciones del fracaso tienden a reducirlo *a lo positivo*, a hacerlo desaparecer ante la realidad afirmativa de victoria del Otro —quien-

quiera que este sea—. Pero, de repente, esta positividad relativa se desliza hacia atrás y descubre lo que ningún saber puede dar directamente, porque ningún progreso histórico puede recuperarlo: el fracaso vivido en la desesperación. Los muertos de angustia, de hambre, de agotamiento, los vencidos pasados por las armas son agujeros del saber en cuanto han existido; la subjetividad no es *nada* para el saber objetivo, pues es no-saber; y, sin embargo, el fracaso muestra que aquélla existe absolutamente. Así, Søren Kierkegaard, vencido por la muerte y recuperado mediante el saber histórico, triunfa en el mismo momento en que naufraga, demostrando que la historia no puede recuperarle: muerto, sigue siendo el escándalo insuperable de la subjetividad; conocido hasta el fondo, escapa a la historia por el hecho mismo de que ésta constituye su derrota y de que él ha vivido esa derrota por anticipado. Dicho brevemente: Kierkegaard escapa a la historia porque es histórico.

¿Se puede ir más lejos? ¿O es preciso pensar que la muerte arrebata absolutamente al historiador los agentes de la historia hecha? Para saberlo es preciso interrogar a *lo que queda* de Kierkegaard, a sus despojos verbales. Porque él se constituyó en su historicidad como absoluto que niega el saber histórico que debía atravesarlo después de su muerte. Pero tal interrogación es de un tipo particular: es en sí misma una paradoja. Kant se coloca en el medio del saber para examinar la validez de nuestros conocimientos. Nosotros, los vivos, podemos ir a él a través del medio del saber, interrogar a sus palabras mediante palabras, preguntarle acerca de conceptos. Pero Kierkegaard roba el lenguaje al saber para usarlo en contra de éste. Si vamos a él a través del medio del saber, tal como estamos forzados a hacerlo, nuestras palabras encuentran las suyas, y quedan descalificadas al descalificar a éstas. Es que nuestra utilización del Verbo y la suya son heterogéneas. De este modo el mensaje de este muerto es escandaloso por sí mismo, pues no podemos considerar este residuo de una vida como una determinación del saber. Por el contrario, la paradoja reaparece, pues el pensamiento expresado verbalmente se constituye en el seno del saber como no-saber irreductible. A partir de aquí, o bien nuestra interrogación desaparece, o bien se transforma, convirtiéndose ella misma en pregunta del no-saber al no-saber. Esto significa que el que interroga es puesto en cuestión, en su ser, por el interrogado. Tal es la virtud fundamental de

ese pseudo-objeto llamado la obra de Kierkegaard. Pero empujemos la interrogación hasta el momento de la metamorfosis.

Este filósofo es un antifilósofo. ¿Por qué rechaza el sistema hegeliano y, de manera general, toda filosofía? Porque, según nos dice, el filósofo busca un comienzo primero. Pero, ¿por qué —podríamos preguntar— él, que rechaza los comienzos, toma como punto de partida los dogmas cristianos? Pues admitirlos *a priori* sin examinar su validez es convertirlos en principios indiscutidos del pensamiento. ¿No hay aquí contradicción? Y al no haber establecido un comienzo sólido, ¿no toma Kierkegaard por origen y fundamento de su pensamiento el comienzo de otros? Y al no haberlo examinado con crítica, y al no haber dudado de él hasta no poder dudar ya más, ¿no le conserva, hasta en su pensamiento más íntimo, su carácter de alteridad?

Esta es cabalmente la injusta pregunta que el saber hace a la existencia. Pero, por la pluma de Kierkegaard, la existencia responde desestimando el saber. Negar el dogma, dice, es estar loco y declararlo. Pero probar el dogma es ser imbécil: mientras se pierde el tiempo en probar la inmortalidad del alma, la creencia viva en la inmortalidad se extingue. Llevando las cosas hasta el absurdo, el día en que la inmortalidad sea probada de un modo irrefutable, nadie creerá en ella. Nada hace comprender mejor que esto que la inmortalidad, incluso probada, no puede ser objeto de saber, sino que es, por el contrario, una cierta relación absoluta de la inmanencia a la trascendencia, que no se puede establecer más que en lo vivido y por lo vivido. Y, claro está, esto vale para los creyentes. Mas para el incrédulo que yo soy, esto significa que la verdadera relación del hombre con su ser no puede ser vivida en la historia más que como una relación transhistórica.

Kierkegaard responde a nuestra pregunta rechazando la filosofía, o, más bien, cambiando radicalmente la meta y las intenciones de ésta. Buscar el comienzo del saber es afirmar que el fundamento de la temporalidad es justamente intemporal, y que la persona histórica puede evadirse de la historia, des-situarse y encontrar su intemporalidad fundamental mediante la visión directa del ser. La temporalidad ante el medio de la intemporalidad. Y, sin duda, Hegel era consciente del problema, pues colocaba la filosofía al final de la historia, como verdad que ha llegado a serlo y como saber retrospectivo. Pero, cabalmente, la historia no ha terminado, y esa reconstrucción atemporal de la temporali-

dad como unidad de lo lógico y lo trágico se convierte a su vez en objeto de saber. Desde este punto de vista, al comienzo del sistema hegeliano no está el ser, sino la persona de Hegel, tal como la han hecho, tal como ella se ha hecho. Descubrimiento ambiguo, que, desde el punto de vista del Saber, no puede conducir más que al escepticismo.

Para escapar a él, Kierkegaard toma como punto de partida la *persona* considerada como no-saber, es decir, en cuanto, en un cierto momento del desarrollo temporal de su vida, produce y descubre su relación con un absoluto, el cual está inserto en la historia. En resumen, Kierkegaard, en lugar de negar el comienzo, atestigua un comienzo vivido.

¿Cómo concebir, en el medio de la historia, que esta situación histórica no niega la pretensión del pensador de desvelar lo absoluto? ¿Cómo un pensamiento *aparecido* puede dar testimonio de sí mismo, más allá de su *desaparición?* Esta es la cuestión que Kierkegaard plantea en las *Migajas filosóficas*. No se olvide que esta paradoja es, en primer término, eminentemente religiosa. Es la aparición y la desaparición de Jesús lo que se discute. O, también, la transformación de un pecado —el de Adán— en pecado original y hereditario. Pero es también el problema personal del pensador Kierkegaard: ¿cómo fundar la validez transhistórica de un pensamiento que se produjo en la historia y que en ella desaparece? La respuesta está en la «reduplicación»: lo insuperable no puede ser el saber, sino la instauración en la historia de una relación absoluta y no contemplativa con el absoluto que se ha realizado en la historia. En lugar de que el saber disuelva al pensador, es éste el que da testimonio de su propio pensamiento. Esto es, dar testimonio de él son una y la misma cosa. Pero estas ideas son oscuras y pueden parecer una solución verbal, mientras no se comprenda que proceden de una nueva concepción del pensamiento.

El pensador comienza a la manera como se nace. No hay rechazo, sino desplazamiento del comienzo. Antes del nacimiento había el no-ser; después hay el salto; naciendo a sí mismos, el niño y el pensador se encuentran situados inmediatamente en un cierto mundo histórico que los ha hecho. Se descubren como una cierta aventura cuyo punto de partida es un conjunto de relaciones económico-sociales, culturales, morales, religiosas, etc.; ese punto de partida se prolongará con los medios disponibles, es decir, en función de esas mismas relaciones, y

se inscribirá progresivamente en ese mismo conjunto. El comienzo es reflexivo; yo veía, tocaba el mundo: yo me veo, me toco, yo toco y veo las cosas circundantes, yo me descubro como un ser finito al que condicionan invisiblemente, incluso en mi tacto y en mi visión, esas mismas cosas tocadas y vistas por mí. Contra el comienzo no-humano y fijo de Hegel, Kierkegaard propone un inicio móvil, condicionado-condicionante, cuyo fundamento es muy parecido a lo que Merleau-Ponty llamaba la «envoltura». Estamos envueltos: el ser está detrás de nosotros y delante de nosotros. El vidente es visible y no ve más que en razón de su visibilidad. «El cuerpo —dice Merleau-Ponty— está preso en la tela del mundo, pero el mundo está hecho del tejido de mi cuerpo». Kierkegaard se sabe envuelto: ve el cristianismo, y, más en concreto, la comunidad cristiana de Dinamarca con los ojos que esa misma comunidad le ha hecho. Nueva paradoja: veo el ser que me ha hecho; lo veo como él *es* o como él me ha hecho. Para el «pensamiento que sobrevuela» no hay nada más simple: al carecer de cualidad, el entendimiento aprehende la esencia objetiva sin que su naturaleza propia le imponga desviaciones particulares. Y tampoco el relativismo idealista encuentra ninguna dificultad: el objeto se desvanece; como lo que yo veo es efecto de causas que modifican mi visión, eso que veo no contiene más que mi determinación por aquéllas. En ambos casos el ser se reduce a saber.

Kierkegaard rechaza ambas soluciones. Para él la paradoja consiste en que se descubre lo absoluto en lo relativo. Siendo danés, hijo de daneses, nacido al comienzo del siglo pasado, estando condicionado por la historia y la cultura danesas, descubre a los daneses contemporáneos suyos, formados por la misma historia, por las mismas tradiciones culturales. Al mismo tiempo, puede *pensar* además las tradiciones y las circunstancias históricas que los han producido a todos ellos y que le han producido a él mismo. ¿Hay aquí desviación o apropiación? Ambas cosas. Si la objetividad tiene que ser saber incondicionado, no existe objetividad real: ver lo que me rodea es aquí ver sin ver, tocar sin tocar, tener por sí mismo una intuición a priori de lo otro y, a la vez, captarlo a partir de presuposiciones comunes que no es posible poner enteramente de manifiesto. Mi prójimo es oscuro a plena luz; está alejado de mí por sus semejanzas aparentes; sin embargo, yo le siento en su realidad profunda cuando ahondo en mí mismo, hasta encontrar en

mí las condiciones trascendentes de mi propia realidad. Más tarde, mucho más tarde, el historiador pondrá de relieve los presupuestos inscritos en las cosas. Pero, a ese nivel, habrá desaparecido la comprehensión recíproca, que supone comunidad de envoltura. En resumen, los contemporáneos se comprenden sin conocerse; el historiador futuro los conocerá, pero su tarea más difícil —que linda con la imposibilidad— consistirá en comprenderlos tal como ellos se comprendían.

En verdad —y Kierkegaard es consciente de ello— la experiencia que, después del salto, retorna sobre sí misma, más bien se comprende que se conoce. Esto quiere decir que se mantiene en el medio de los presupuestos que la fundan, sin llegar a elucidarlos. De aquí procede ese comienzo: los dogmas. Una cierta religión ha producido a Kierkegaard: él no puede simular que se libera de ella para retroceder hasta antes de ella y verla constituirse históricamente. Entendámonos, sin embargo: otros daneses, de la misma sociedad, de la misma clase, llegaron a ser incrédulos; pero ni estos mismos podían hacer que su irreligión no fuese la problematización o la negación de *aquellos* dogmas, de aquella cristiandad que los había producido, por tanto, de su pasado, de su infancia religiosa, y, finalmente, de ellos mismos. Esto significa que permanecían íntegros con su fe y sus dogmas en la negación vana que sobre ellos ejercían, empleando otras palabras para designar su exigencia de absoluto. Su ateísmo era, en efecto, un *pseudo-ateísmo* cristiano. De hecho, la envoltura es la que decide unos límites dentro de los cuales son posibles las modificaciones reales. Hay épocas en que la incredulidad no puede ser más que verbal. Por haber dudado en su juventud, Kierkegaard es más consecuente que estos «librepensadores»: reconoce que su pensamiento no es libre y que las determinaciones religiosas le perseguirán, haga lo que haga y vaya donde vaya.

Si los dogmas cristianos son para él, a pesar de él mismo, algo irreductible, es perfectamente legítimo que coloque el comienzo de su pensamiento en el instante en que éste se vuelve sobre ellos para captar su propia raigambre. Es un pensamiento doblemente histórico: capta la envoltura como coyuntura, y se define como la identidad del comienzo del pensamiento y del pensamiento del comienzo.

Si esto es así, ¿qué ocurre con la universalidad de las determinaciones históricas? ¿Es preciso negar absolutamente el medio social, sus estructuras, sus condicionamientos y su evolución? En modo alguno.

Veremos que Kierkegaard atestigua una universalidad doble. La revolución consiste en que el hombre histórico, mediante su arraigo, convierte esa universalidad en una situación particular, y la necesidad común en una contingencia irreductible. Dicho de otro modo: en lugar de ser la actitud particular, como en Hegel, una encarnación dialéctica del momento universal, el arraigo de la persona convierte a este universal en una singularidad irreductible. Søren mismo dijo un día a Lévine: «¡Qué ventaja tiene usted por ser judío: escapa usted al cristianismo! Si yo hubiese sido protegido de éste, habría disfrutado de modo muy distinto de la vida». Observación ambigua: pues Kierkegaard reprocha frecuentemente a los judíos el ser inaccesibles a la experiencia religiosa. No hay duda de que la verdad es el dogma: y el cristiano que no es religioso permanece inauténtico, exterior a sí mismo, perdido. Pero existe algo así como un humilde derecho de nacimiento que hace que, para un judío, para un mahometano, para un budista, el azar de haber nacido aquí más bien que allá se transforme en estatuto. Inversamente, la realidad profunda de Kierkegaard, el tejido de su ser, su tormento y su ley se le aparecen, en el núcleo mismo de su necesidad, como el azar de su facticidad. Además, esa contingencia es común a todos los miembros de su sociedad. Pero él descubre otras que son exclusivamente suyas. En el año 1846 escribe: «Creer consiste en volverse ligero gracias a una pesadez considerable con que nos cargamos; ser objetivo consiste en volverse ligero desembarazándose de los fardos... La ligereza es una pesadez infinita, y su altura es el efecto de una pesadez infinita». Es clara la alusión a lo que Kierkegaard denomina en otros sitios «el aguijón en la carne». Se trata aquí de una contingencia pura, de la singularidad de sus condicionamientos: la conciencia desgraciada de Søren es producida por determinaciones casuales, a las que el racionalismo hegeliano no presta atención: un padre sombrío, persuadido de que la maldición divina le herirá en sus hijos; las muertes, que parecen confirmar esas ideas y acaban por persuadir a Søren de que morirá antes de los treinta y cuatro años; la madre, amante-criada, a la que ama en cuanto es *su* madre, y a la que maldice en cuanto se instaló como intrusa en el hogar de un viudo, poniendo de manifiesto extravíos carnales del padre, etcétera. El origen de la singularidad es el azar más radical: si yo hubiera tenido un padre distinto..., si mi padre no hubiera sido blasfemo, etc. Y este azar prenatal vuelve a encontrarse en la persona misma

y en sus determinaciones: el aguijón en la carne es una disposición compleja, cuyo verdadero secreto no conocemos. Pero todos los autores están de acuerdo en descubrir en ella, como núcleo suyo, una anomalía sexual. Azar singularizador, esta anomalía *es* Kierkegaard, *hace* a Kierkegaard. Siendo incurable, es insuperable; ella produce su yo más íntimo como una pura contingencia histórica que podía no ser y que, por sí misma, no significa nada. La necesidad hegeliana no es negada, pero no puede encarnarse sin hacerse contingencia opaca y singular; en un individuo la razón de la historia es vivida irreductiblemente como locura, como azar interior, que expresa encuentros de azar. A nuestra pregunta responde Kierkegaard desvelando otro aspecto de la paradoja: no hay absoluto histórico más que si está arraigado en el azar; dada la necesidad del arraigo, no hay encarnación de lo universal más que en la irreductible opacidad de lo singular. ¿Es Søren el que *dice* esto? Sí y no: a decir verdad, él *no dice nada*, si «decir» equivale a «significar», pero su obra nos remite, sin hablar, a su vida.

Mas aquí la paradoja se invierte, pues vivir la contingencia original es superarla: el hombre, singularidad irremediable, es el ser por el que lo universal viene al mundo y por el que el azar constitutivo toma, desde el momento en que es vivido, figura de necesidad. En Kierkegaard aprendemos que lo vivido son los azares no significativos del ser, en cuanto se trascienden hacia un sentido que no tenían al comienzo y al que yo denominaría el universal singular.

Para descifrar mejor este mensaje, volvamos a la noción de pecado que se encuentra en el centro de su pensamiento. Como ha dicho muy justamente Jean Wahl, Adán está en un estado preadamita de inocencia, es decir, de ignorancia. Sin embargo, aunque no existe todavía el yo, este ser envuelve ya una contradicción. En este nivel el espíritu es síntesis que une y que divide: reúne el alma y el cuerpo y, por eso mismo, hace nacer los conflictos que los oponen. La angustia aparece como interiorización del ser, es decir, de su contradicción. Dicho con otras palabras: el ser no tiene interioridad antes de la angustia. Pero como el espíritu no puede ni huir de sí ni realizarse plenamente, puesto que es unidad disonante de lo finito y lo infinito, la posibilidad de elegir *uno* de los términos —lo finito, la carne, con otras palabras, el yo que todavía no existe— se manifiesta como angustia, en el momento en que retumba la prohibición de Dios. ¿Mas qué es esta prohibición? En ver-

dad, no es posible la comunicación —como no lo es entre el Emperador de Kafka y ese sujeto a quien quiere tocar y al que no llega su mensaje—. Pero Kierkegaard dio su verdadero valor a la prohibición al denegar a la serpiente el poder de tentar a Adán. Si se elimina al diablo, y si Adán no es todavía Adán, ¿quién puede, a la vez, prohibir y sugerir al preadamita *hacerse* Adán? Sólo Dios. Un curioso pasaje del *Diario* nos hace comprender esto:

«...La omnipotencia debería hacer dependiente. Pero si queremos reflexionar bien sobre la omnipotencia, se verá que es necesario precisamente que ella implique a la vez el poder de retirarse, a fin de que, por eso mismo, pueda la criatura ser independiente... Pues la bondad consiste en dar sin reservas, pero de manera tal, recogiéndose como omnipotencia, que haga independiente; sólo ella puede producir de nada lo que tiene consistencia en sí, por el hecho de que la omnipotencia no deja de recogerse... Si el hombre tuviera de antemano la menor nada de existencia autónoma frente a Dios (en cuanto materia), Dios no podría hacerle libre».

El estado preadamita de inocencia es el último momento de la dependencia. En seguida Dios se retira de su criatura, al modo como la marea descendente descubre los restos de un naufragio; y con ese solo movimiento crea la angustia como posibilidad de independencia. Esto significa que Dios se convierte a la vez en el que prohibe y en el que tienta. La angustia es, así, abandono del ser a la posibilidad prohibida de elegirse finito, abandono causado por un brusco retroceso de lo infinito. Es la interiorización de ese desamparo y termina en la libre realización de lo único posible a Adán desamparado: la elección de lo finito. En el instante del pecado hay una restitución del ser original como *sentido*. El ser era la unidad contradictoria de lo finito y de lo infinito inasible, pero esa unidad subsistía en el rechazo de la ignorancia. El pecado como *re-exteriorización* hace reaparecer la contradicción constitutiva. Es la determinación de ésta: aparecen yo y Dios. Dios es retroceso infinito pero inmediatamente presente, en cuanto que el pecado cierra el paso a toda esperanza de vuelta atrás. El *Yo* es la finitud elegida, es decir, la nada afirmada y rodeada por un acto, es la determinación conquistada por provocación, es la singularidad del alejamiento extremo. Así, los términos de la contradicción son los mismos, y, sin embargo, el *estado* de ignorancia y el pecado no son homogéneos: lo finito se ha constituido

como infinito perdido; la libertad, como fundamento *necesario* e irremediable de la constitución del *ego*; el bien y el mal aparecen como el sentido de esa exteriorización de la interioridad que es la libertad pecadora. Todo ocurre como si Dios tuviera *necesidad del pecado* para que el hombre se presente ante él, como si Dios lo suscitase para sacar a Adán de la ignorancia y *otorgar* sentido al hombre.

Pero todos nosotros somos Adán. Por ello el estado preadamita es idéntico con la contingencia de nuestro ser. Para Kierkegaard, es la unidad desunida de los azares que le producen. En este sentido, el pecado será la *institución* de Kierkegaard como superación *hacia un sentido* de estos datos dispersos. El comienzo es la contingencia del ser; nuestra necesidad aparece tan sólo por el acto que asume esa contingencia para darle su *sentido humano*, es decir, para convertirla en una relación singular con el Todo, en una encarnación singular de la totalización en curso, que la envuelve y la produce. Kierkegaard vio bien esto: lo que él llama el pecado es superación del *estado* por la libertad y, a la vez imposibilidad de volver atrás; así, la trama de la vida subjetiva, lo que Kierkegaard llama pasión —y Hegel, *pathos*— no es otra cosa que la libertad instauradora de lo finito y que es vivida en la finitud como necesidad inflexible. Si tuviera que resumir lo que su testimonio no significativo me aporta a mí, ateo del siglo XX que no creo en el pecado, diría que el estado de ignorancia representa para la persona el ser en exterioridad. Estas determinaciones exteriores son interiorizadas para ser reexteriorizadas por una *praxis* que las *instituye* objetivándolas en el mundo. Esto es lo que decía Merleau-Ponty cuando escribía que la historia es el medio en el que «una forma cargada de contingencia abre de repente un ciclo de porvenir y lo gobierna con la autoridad de lo instituido». Este ciclo de porvenir es el *sentido*; en el caso de Kierkegaard es el yo. Se puede definir el sentido como futura relación de lo instituido con la totalidad del mundo, o, si se prefiere, como totalización sintética de la dispersión de los azares mediante una negación objetivante, que los inscribe como necesidad libremente creada en el universo mismo en que ellos se dispersaban, y presencia de la totalidad —totalidad del tiempo, totalidad del universo— en la determinación que los niega al ponerse para sí. Dicho de otro modo: el hombre es el ser que trasforma su ser en *sentido*, el ser por el cual viene *sentido* al mundo. El sentido es el universal singular: por su *yo*, que es

asunción y superación práctica del ser tal como es, el hombre restituye al universo la unidad de envoltura, esculpiéndola, como determinación finita y como hipoteca, sobre la historia futura en el ser que le envuelve. Adán se temporaliza por el pecado, libre elección necesaria y transformación radical de lo que él es: Adán hace entrar en el universo la temporalización humana. Esto significa claramente que la libertad *en cada hombre* es fundamento de la historia. Pues todos nosotros somos Adán, en la medida en que cada uno de nosotros comete, para sí mismo y para todos, un pecado singular; es decir, que para cada uno la finitud es necesaria e incomparable. Mediante su acción finita el agente desvía el curso de las cosas, pero lo hace de acuerdo con lo que ese mismo curso debe ser. El hombre es, en efecto, mediación entre la trascendencia de detrás y la trascendencia de delante, y esta doble trascendencia es una sola. Así, puede decirse que, por el hombre, el curso mismo de las cosas se desvía en su propia desviación. Kierkegaard nos desvela aquí el fundamento de la paradoja suya y de la nuestra —que son una sola—. Cada uno de nosotros, en su historicidad misma, escapa a la historia en la misma medida en que la hace. Siendo yo histórico en la medida en que también los otros hacen la historia y me hacen a mí, yo soy un absoluto transhistórico por lo que yo hago con lo que ellos hacen, con lo que ellos me han hecho y con lo que ellos me harán más tarde, es decir, por mi historialidad. Es preciso comprender bien todavía lo que el mito del pecado nos aporta: la *institución* es la singularidad convertida en ley para los otros y para mí mismo. La obra de Kierkegaard es él mismo en cuanto universal. Pero, por otro lado, el contenido de esa universalidad sigue siendo su contingencia misma, elegida y superada por la elección que hizo de ella. En resumen, posee una doble cara: por su sentido eleva la contingencia a la universalidad concreta, es el *anverso* luminoso y, sin embargo, incognoscible —en la medida en que el conocimiento remite a lo «histórico-mundial» en la mediación del *arraigo*—. Por su *reverso* oscuro, remite al conjunto contingente, datos analíticos y sociales que definen el ser de Kierkegaard antes de su *institución*. Con ello quedan denunciados dos errores de método: mediante uno —el histórico-mundial—, se definiría el mensaje kierkegaardiano en su universalidad abstracta y como pura expresión de estructuras generales; esto sería, por ejemplo, como dijeron los hegelianos, la conciencia desgraciada, encarnación de un momento necesa-

rio de la historia universal, o bien sería —como preferiría M. Tisseau— una definición radical de la fe, una llamada lanzada a todos los cristianos por un verdadero cristiano. Mediante el otro error se vería en la obra el simple efecto o la simple traducción de azares originales: es lo que yo llamaría escepticismo psicoanalítico; éste se basa en que *toda la infancia* de Kierkegaard está presente en la obra como fundamento de su singularidad y en que, en cierto sentido, en los libros escritos no hay nada más que la institución de una vida. Es cierto que las obras de Søren contienen múltiples símbolos freudianos, y resulta perfectamente posible una *lectura* psicoanalítica de sus textos. Y lo mismo diría de lo que yo denominaría marxismo escéptico; es decir, un mal marxismo: aunque sea mediato, existe sin duda alguna un condicionamiento radical de Kierkegaard por el medio histórico; su desprecio de las masas y su aristocratismo —lo mismo que sus relaciones con el dinero— no dejan ninguna duda sobre sus orígenes sociales ni sobre sus tomas de posición políticas (por ejemplo, su predilección por la monarquía absoluta), que, aunque enmascaradas, se encuentran por todas partes y fundan evidentemente sus tomas de posición éticas y religiosas. Pero justamente Kierkegaard nos enseña que el yo, el acto y la obra, con su cara de sombra y su cara de luz, son perfectamente irreductibles entre sí. Toda la sombra está en la luz, pues está *instituida*: es verdad que todo acto y todo escrito expresa el yo entero, pero es que se da homogeneidad entre el yo-institución y el acto-legislador; es imposible poner como *base* lo general: esto equivaldría a olvidar que es general en el sentido «histórico-mundial» —por ejemplo, las relaciones de producción en la Dinamarca de 1830—, pero que es vivido como azar no significativo por cada persona; es olvidar que ésta se inserta en lo general por azar. El hecho de que cada persona exprese singularmente lo universal hace que singularice la historia entera, la cual se convierte a la vez en *necesidad* —por el modo mismo como las situaciones objetivas se gobiernan— y en *aventura*, porque la persona es siempre lo general sentido e instituido como particularidad no significativa por el momento. Así la persona se convierte en universal singular por la presencia en ella de agentes que se definen como singularidades universalizadoras. Pero, inversamente, la cara de sombra es ya luz, pues es el momento de la interiorización exterior de los azares. Sin esta unidad pre-instituyente se recae en la dispersión; con demasiada frecuencia el psicoaná-

lisis reduce el sentido al sinsentido, porque se niega a ver la irreductibilidad de los escalones dialécticos. Pero acaso Kierkegaard fue el primero que mostró que lo universal entra como singular en la historia, en la medida en que lo singular se instituye en ella como universal. Bajo esta nueva forma de la historialidad volvemos a encontrar la paradoja, que adopta aquí el aspecto insuperable de una ambigüedad.

Mas, como hemos visto, en Kierkegaard el aspecto *teórico* de la obra es pura ilusión. Cuando nos *encontramos* con sus palabras, éstas nos invitan de repente a una utilización distinta del lenguaje, es decir, de nuestras propias palabras, pues son las mismas. Ellas remiten en él a aquello que se llama, según sus propias declaraciones, las «categorías» de la existencia. Pero estas categorías no son ni principios, ni conceptos, ni materias de conceptos: aparecen como relaciones vividas con la totalidad, a las que se puede llegar a partir de las palabras, mediante una visión regresiva que va de la palabra al que la dice. Esto significa que ninguna de estas alianzas de palabras es *inteligible*, sino que constituyen, por la negación misma de todo esfuerzo para conocerlas, un reenvío a aquello que lo funda. Kierkegaard utiliza la ironía, el humor, el mito, las frases no significativas, para comunicarse indirectamente con nosotros: esto quiere decir que, si se adopta ante sus libros la actitud habitual del lector, tales libros forman, con las palabras, pseudo-conceptos que se organizan, ante nuestra mirada, en un falso saber. Pero este falso saber se denuncia a sí mismo como falso en el momento en que se constituye. O, más bien, se constituye como saber de un pretendido objeto que no puede ser sino sujeto. Kierkegaard utiliza *regresivamente* conjuntos objetivos y objetivantes, de manera que la autodestrucción del lenguaje desenmascara necesariamente al que lo emplea. Así, los surrealistas pensaban desenmascarar el ser produciendo incendios en el lenguaje. Para ellos el ser estaba todavía *ante los ojos*; si las palabras —cualesquiera que fuesen— se quemaban, el ser se descubría al deseo infinito como una sobre-realidad, que era también, en suma, una sobre-objetividad no conceptual. De tal modo construye Kierkegaard el lenguaje que, en el falso saber, presenta líneas de fuerza que otorgan, en el pseudo-objeto constituido, posibilidades de retorno al sujeto. Kierkegaard inventa enigmas regresivos. En él los edificios verbales son rigurosamente lógicos. Pero el abuso mismo de esa lógica desemboca siempre en contradicciones o en indeterminaciones que

implican, para nuestra mirada, un cambio de orientación. Por ejemplo —como ha señalado Jean Wahl—, el simple título de «concepto de angustia» es una provocación. Pues para Kierkegaard la angustia no puede ser en ningún caso objeto de un concepto; y, en cierta medida, en cuanto se halla en el origen de la libre opción temporalizadora de la finitud, la angustia es fundamento no conceptual de todos los conceptos. Y cada uno de nosotros debe poder comprender que la palabra «angustia» es universalización del singular y, por tanto, falso concepto, pues suscita en nosotros la universalidad en cuanto remite a lo Único, que es su fundamento.

Utilizando las palabras al revés es como podemos llegar a Kierkegaard en su singularidad vivida y desaparecida, es decir, en su contingencia instituida. La finitud de ese Kierkegaard excluido, tarado, ineficaz, víctima de la maldición que su padre, según cree él, atrae sobre la familia entera, se puede describir como impotencia y como alteridad. Kierkegaard es *distinto* de *todos* los demás, distinto de sí, distinto de lo que escribe. Kierkegaard instituye su particularidad mediante la elección libre de ser singular, es decir, se establece en ese momento ambiguo en que la interiorización, grávida de la exteriorización futura, se suprime para que ésta pueda nacer. La opción de Kierkegaard —que tiene miedo de alienarse inscribiéndose en la trascendencia del mundo— consiste en identificarse con ese escalón dialéctico, que es, por excelencia, el *lugar del secreto*: ciertamente, no puede evitar el exteriorizarse, pues la interiorización sólo puede ser objetivante. Pero hace todo lo posible para que la objetivación no lo defina como objeto de saber; dicho de otro modo: para que la inscripción de su persona en lo real permanezca, *como tal*, indescifrable y remita al secreto inaccesible de la interioridad, en lugar de resumirle en la unidad de la historia en curso. Kierkegaard brilla en un salón, ríe, hace reír y escribe en su cuaderno: Quisiera morir. Hace reír porque quisiera morir; quiere morir porque hace reír. Así la exterioridad —el conversador brillante— está desprovista de sentido, *a menos* que se vea en ella la negación intencional de toda acción reducida a su resultado objetivo, *a menos* que el *sentido* de toda manifestación sea justamente la incompletitud, el no-ser, la no-significación, y que ese sentido obligue a quienes quieren descifrarlo a retroceder hacia su fuente inaccesible: la interioridad. Kierkegaard instituye sus azares mediante su opción de llegar a ser el caballero de la subjetividad.

Una vez muerto, Søren ingresa en el saber como un burgués que vivió en Dinamarca en la primera mitad del siglo pasado y que fue condicionado por una situación familiar definida, expresión del movimiento histórico en su generalidad. Pero ingresa en el saber como ininteligible, como descalificación del conocimiento, como un hueco virulento que escapa al concepto y, en consecuencia, a la muerte. Y he aquí que hemos vuelto a nuestra cuestión primera. Nos preguntábamos: ¿qué es lo que impide que el difunto Kierkegaard devenga objeto de conocimiento? La respuesta es que no lo era mientras vivía. Kierkegaard nos revela que la muerte —que nosotros considerábamos como la metamorfosis de la existencia en saber— *anula* radicalmente lo subjetivo, pero no lo cambia. Si en el primer instante Kierkegaard puede parecer un amasijo de conocimientos, se debe a que lo *sabido* no es negado de una manera inmediata por lo *vivido*. Pero, muy pronto, es el saber el que, en el pseudo-objeto que es para nosotros ese muerto, se niega a sí mismo de modo radical. El saber descubre sus propios límites, y descubre que el objeto contemplado se desvanece, pues no puede darse nunca como determinación autónoma de lo exterior.

En este nivel la paradoja adquiere un aspecto nuevo: ¿se puede superar la negación del saber por él mismo? ¿Se la puede superar en presencia del vivo, que da testimonio de su secreto? ¿Se la puede superar cuando ese vivo ha desaparecido? A estas preguntas Kierkegaard da una respuesta única e idéntica: la regresión de lo significado al significante no puede ser objeto de ninguna intelección. Sin embargo, podemos aprehender el significante en su presencia real mediante lo que Kierkegaard llama la *comprensión*. Y el caballero de la subjetividad no define la comprensión, ni hace de ella un acto nuevo. Pero, con su obra, *da a comprender* su vida. En 1964 nosotros la encontramos, en la historia, hecha como una *llamada a la comprensión*.

Pero ¿queda algo que comprender si la muerte es abolición? A esto respondió Kierkegaard con su teoría de la «contemporaneidad»; ante Søren, el muerto, queda algo que comprender: nosotros mismos. La paradoja que es para nosotros este muerto vivo, la encontró Søren a propósito de Jesús, a partir de Adán. Y su primera respuesta es que se comprende aquello que se deviene. Comprender a Adán es convertirse en Adán. Y, ciertamente, no se puede llegar a ser Cristo a no ser que se comprenda su mensaje ininteligible sin ninguna mediación temporal,

convirtiéndose en el hombre a quien ese mensaje va destinado, es decir, llegando a ser cristiano. Así, Kierkegaard está vivo si a nosotros nos es posible llegar a ser Kierkegaard, o si, inversamente, este muerto no cesa de hacerse instituir por los vivos, tomándoles en préstamo sus vidas, introduciéndose en ellas y alimentando su singularidad con la nuestra. O, con otras palabras: Kierkegaard está vivo si aparece en el corazón del saber como el denunciador perpetuo, en cada uno, del no-saber, del escalón dialéctico en que la interiorización se transforma en exteriorización, en una palabra, de la existencia.

Sí, dice Kierkegaard: vosotros podéis llegar a ser yo; porque yo puedo llegar a ser Adán. El pensamiento subjetivo es la captación reflexiva de mi ser-acontecimiento, de la aventura que yo soy y que me arrastra necesariamente a llegar a ser Adán, es decir, a recomenzar de nuevo el pecado original en el movimiento mismo de mi temporalización. El pecado es la opción. Todo hombre es, a la vez, él mismo y Adán recomenzado, en la misma medida en que Kierkegaard es, a la vez, él mismo y su padre, el blasfemo, cuya blasfemia Kierkegaard asume mediante su propio pecado. Todo pecado es particular en cuanto instituye, en condiciones particulares, una persona única; y es, a la vez, *el* pecado, en cuanto es elección de la finitud y desafío blasfemo a Dios. Así, la universalidad del pecado está contenida en la singularidad de la opción. Por ella todo hombre llega a ser siempre todo el hombre. Cada uno hace avanzar la historia volviendo a iniciarla, y también siendo de antemano, en sí mismo, las re-iniciaciones futuras. Desde este punto de vista, si Kierkegaard puede llegar a ser Adán, es que Adán era ya, en el corazón de su existencia pecadora, la premonición de un Kierkegaard futuro. Si yo puedo llegar a ser Kierkegaard, es que éste era ya, en su ser, una premonición de todos nosotros.

Si volvemos a tomar la cuestión en los mismos términos en que la planteamos, ocurre lo siguiente: las palabras de Kierkegaard son nuestras palabras. En la medida en que esas palabras se transforman, en medio del saber, en no-saber, y son re-enviadas por la paradoja desde el significado al significante, nosotros somos el significante que ellas desvelan regresivamente. Al leer a Kierkegaard me remonto hasta mí mismo; quiero captarlo a él, y es a mí a quien capto. Esta obra no conceptual es una invitación a comprenderme como fuente de todo concepto. Así, al encontrar sus propios límites, el saber de muerto no

desemboca en la ausencia, sino que retorna a Kierkegaard, es decir, a mí. Yo me descubro como existente irreductible, como libertad que ha llegado a ser mi necesidad. Comprendo que el objeto del saber *es* su ser en el modo tranquilo de la perennidad, y, a la vez, que yo soy no-objeto, porque tengo que ser mi ser. De hecho, mi ser es opción temporalizante y, por tanto, sufrida; pero el carácter de este ser-sufrido es serlo *en libertad* y, por tanto, tener que proseguir la opción.

Kierkegaard es restituido como mi aventura, no en su sentido único, sino al nivel de su ser-aventurero, en la medida en que yo tengo que ser el acontecimiento que me adviene desde fuera. En tanto que la historia, universalizada por las cosas, que llevan el sello de nuestra acción, se convierte, por cada nuevo nacimiento del hombre, en aventura singular y repliega en ella su universalidad, Søren, una vez muerto, puede estar vivo, pues era de antemano yo, que todavía no existía, dado que yo le re-comienzo en circunstancias históricas distintas. Y, de modo curioso, esta relación de interioridad y de inmanencia recíprocas entre Kierkegaard y cada uno de nosotros no se establece en la relatividad de las circunstancias, sino al nivel mismo en que cada uno es un absoluto incomparable. La realidad común y, en cada caso, singular nos la manifiestan las palabras, signos trastrocados, instrumentos de la comunicación indirecta, que me reenvían a mí, porque reenvían únicamente a él.

Kierkegaard vive porque, al rechazar el saber, revela la contemporaneidad transhistórica de los muertos y los vivos, es decir, manifiesta que todo hombre es todo el hombre en cuanto universal singular. O, si se prefiere, por el hecho de que, contra Hegel, Kierkegaard manifiesta la temporalización como dimensión transhistórica de la historia, la humanidad pierde sus muertos y vuelve a comenzarlos absolutamente mediante sus vivos. Sin embargo, él no es yo, que soy ateo. Ni es tal cristiano, que mañana le reprochará su teología negativa. Digamos que, en el tiempo de su vida, Kierkegaard era sujeto *único*. Una vez muerto, Kierkegaard no resucita enteramente más que convirtiéndose en sujeto *múltiple*, es decir, en unión interna de nuestras singularidades. Cada uno de nosotros *es* Søren como aventura. Y cada interpretación, al negar las otras, las asume, sin embargo, como su profundidad negativa. Inversamente, cada una es negada, pero asumida por las otras, en la medida en que, rehusando ver en ella una realidad plenaria o un saber referente a la realidad, conciben su posibilidad refiriéndose a la

posibilidad que Kierkegaard tiene de soportar diversas interpretaciones. En efecto, la divergencia, la contradicción y la ambigüedad son precisamente la calificación determinada de la existencia. De este modo, la profundidad de Kierkegaard, su manera de seguir siendo, en mí, *otro*, sin dejar de ser mío, es el Otro de hoy, mi contemporáneo real, que es el fundamento de esto. Inversamente, Kierkegaard es, en cada uno, denuncia de la ambigüedad en él y en los otros: siendo comprensible en nombre de cada ambigüedad, Kierkegaard es nuestro vínculo, relación existencial, múltiple y ambigua entre los existentes contemporáneos como tales, es decir, como ambivalencias vividas. Kierkegaard permanece en la historia como relación transhistórica entre los contemporáneos aprehendidos en su historialidad singular. En cada uno de nosotros Kierkegaard se otorga y se rehusa, como hacía mientras vivía; es mi aventura y sigue siendo, para los demás, Kierkegaard, el Otro; permanece en el horizonte, siendo para este cristiano testigo de que la fe es un devenir siempre en peligro, y siendo para mí testigo de que el *devenir-ateo* es una larga empresa difícil, una relación absoluta con estos dos infinitos: el hombre y el universo.

Aunque se lleve a cabo triunfalmente, toda empresa no deja de ser un *fracaso*, es decir, incompletitud que hay que completar. Vive porque está abierta. El fracaso aquí es claro. Kierkegaard manifiesta la historialidad, pero yerra la historia. Habiéndose obstinado en ir contra Hegel, se empleó con demasiada exclusividad en hacer su contingencia instituida en la aventura humana y, por ello, desdeñó la praxis, que es racionalidad. De resultas desnaturalizó el *saber*, olvidando que el mundo que nosotros sabemos es el mundo que hacemos. El arraigo es un acontecimiento fortuito, pero la posibilidad y el significado racional de ese azar está dado en estructuras generales de envoltura que lo fundan y que constituyen, en sí mismas, la universalización de aventuras singulares por la materialidad en que éstas se inscriben.

Kierkegaard está vivo en la muerte en la medida en que afirma la singularidad irreductible de todo hombre a la historia, la cual le condiciona rigurosamente, sin embargo. Y está muerto, en el seno mismo de la vida que prolonga gracias a nosotros, en cuanto sigue siendo interrogación inerte, círculo abierto que exige ser cerrado por nosotros. En su época, o poco después, otros estuvieron más lejos que él, mostraron el círculo acabado al escribir: «Los hombres hacen la historia sobre la

base de circunstancias anteriores». En estas palabras hay y no hay progreso sobre Kierkegaard: pues esta circularidad permanece abstracta y corre peligro de excluir la singularidad humana del universal concreto, mientras no integre la inmanencia kierkegaardiana en la dialéctica histórica. Kierkegaard y Marx: estos muertos-vivos condicionan nuestro arraigo y, habiendo desaparecido, se hacen instituir como nuestro porvenir, como nuestra tarea futura: ¿cómo concebir la historia y lo transhistórico para restituir, en la teoría y en la práctica, su realidad plenaria y su relación de interioridad recíproca a la necesidad trascendente del proceso histórico y a la libre inmanencia de una historialización recomenzada sin cesar, en una palabra, para descubrir en cada coyuntura, indisolublemente ligadas, la singularidad del universal y la universalización del singular?

Traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual

KIERKEGAARD EN MI PENSAMIENTO

Gabriel Marcel

Señoras y señores:

Deseo expresar en primer lugar mi agradecimiento a los organizadores de este coloquio, que me han honrado con su invitación a participar en él. Me explico fácilmente que hayan creído deber hacerlo, pues a mí se me considera como uno de los representantes de la filosofía de la existencia. Y se piensa con razón que, en último término, ésta procede del pensamiento de Kierkegaard. He dicho: en último término, y no tardarán ustedes en comprender por qué he introducido aquí ese matiz, esa ligerísima reserva.

Me encuentro, desde luego, en un gran apuro, e incluso me siento como falto de base en que apoyarme, y estoy obligado a decirles enseguida por qué. En la medida en que yo puedo hacer inventario de las influencias ejercidas al comienzo sobre el desarrollo propio de mi pensamiento, me parece que la influencia de Kierkegaard fue prácticamente inexistente. Un hecho es cierto en cualquier caso: yo no leí a Kierkegaard, y no en su conjunto, sino sólo escritos sueltos suyos, hasta mucho después de publicar mi *Diario metafísico* en 1927. Y hasta 1940, o mejor, hasta comienzos de 1941 no trabé conocimiento, por consejo del P. de Lubac, con el *Post-scriptum*, que es la única obra de Kierkegaard que ha retenido profundamente mi atención. Debo añadir, sin embargo, que antes había leído las *Migajas filosóficas* en la traducción alemana publicada por Diedrich. ¿En qué fecha exacta? Todo lo que puedo decir es que lo hice por consejo de J. Wahl, que se hallaba

entonces sumergido en el trabajo de preparar sus *Estudios kierkegardianos*. Debió de ocurrir, por tanto, hacia 1935. Tales son los hechos.

El nombre de Kierkegaard lo encontré por vez primera en la *Historia de la Filosofía* de Hofding, cuando preparaba mi licenciatura en filosofía en 1906-1907. Y recuerdo claramente que comprendí muy mal la exposición tan breve que el historiador danés ofrecía de este pensamiento. Pero acaso sea necesario remontarse hasta un tiempo anterior, hasta la época en que descubrí el *Brand* de Ibsen, que me produjo una impresión muy honda; pues creo recordar que en el prólogo se mencionaba a Kierkegaard.

Es muy posible, por otro lado, que alguna frase, alguna alusión, alguna cita encontrada en el curso de mis lecturas, y de las cuales no he conservado ningún recuerdo explícito, hayan contribuido, sin embargo, a desencadenar en mí un movimiento de pensamiento que debía conducirme a las que luego serían mis posiciones propias. Esto no es más que una hipótesis, que nada permite excluir. Me inclino a pensar, en efecto, que una simple frase de la que no guardamos luego ningún recuerdo explícito, puede desempeñar un papel determinante, mientras que un grueso libro leído concienzudamente viene sólo a acrecentar el depósito inerte de lo que llamamos, de un modo bastante engañoso, nuestro «saber».

Estoy de acuerdo, por otro lado, en que todo esto no tiene en sí mismo mucho interés. Pero dado el contexto en que se sitúan estas palabras mías, me creía obligado a expresarme con la máxima claridad posible sobre estos puntos de referencia, a los que el historiador de la filosofía concede a veces una importancia excesiva. Pienso que debemos guardarnos lo más posible de trasponer a ese terreno los hábitos o las exigencias catastrales que empleamos cuando se trata de propiedades materiales. Acaso sea preciso decir, por otro lado, que la noción de propiedad tiende a perder cada vez más su sentido allí donde se trata, no digamos únicamente de ideas, sino de un cierto estilo de pensamiento; ahora bien, de esto justamente es de lo que aquí se trata.

Lo que me parece importante es preguntarme hasta qué punto el rumbo inicial de mi pensamiento, tal como aparecía ya en *Fragmentos filosóficos*, anteriores al *Diario metafísico*, y en el mismo *Diario*, puede ser considerado como homólogo, por así decirlo, con respecto al de Kierkegaard. A decir verdad, yo no podría decidir en modo alguno esto

por mí mismo, pero quisiera al menos intentar precisar aquí lo que me parece que fue aquel rumbo.

Cuando intento recordar la época lejana —más de medio siglo ha transcurrido desde entonces— en que mi pensamiento intentaba constituirse a costa de innumerables tanteos y ensayos, creo poder decir que yo procedía entonces a realizar un verdadero reconocimiento en un terreno que me parecía entonces relativamente virgen. Yo avanzaba como un explorador poco seguro de sí. Sin embargo, se necesitaba que yo hubiese sido puesto en estado de alerta. Pero ¿qué significa esta palabra? Quiere decir que el pensamiento que entonces tenía vigencia no me satisfacía, que incluso despertaba en mí una protesta que intentaba articularse, y esta protesta se transformaba en un aguijón.

Me parecía que el idealismo crítico, muy dignamente representado entonces en la Sorbona por un Léon Brunschvicg, al afirmar que el término «verdad» no adquiere su sentido más que allí donde se opera una verificación a la que se le pueden exigir criterios rigurosamente definidos, dejaba de lado un terreno inmenso al que tal proceso no podía aplicarse y que, sin embargo, seguía siendo tributario del pensamiento o de un pensamiento: con esto quiero decir que me parecía imposible dejarlo abandonado pura y simplemente a una afectividad reducida a sí misma.

Es verdad que yo sentía la más profunda admiración por Bergson, cuyos cursos en el Colegio de Francia tuve el privilegio de seguir durante dos años. Sin embargo, *La evolución creadora* me había decepcionado por múltiples razones, y en particular porque me parecía que presentaba una interpretación arbitrariamente simplificada de la historia de la filosofía. Y me rebelaba también, me parece, contra una visión demasiado reductiva de la inteligencia.

Es preciso añadir que entonces me encontraba influido por la lectura (parcial) de los filósofos poskantianos, en particular de Schelling, y acaso más aún de los idealistas anglosajones: pienso aquí sobre todo y casi exclusivamente en Bradley y en Bosanquet, a los que luego se agregarían Hocking y Royce. Observo, de pasada, que lógicamente debería haber conocido a Royce antes que a Hocking, pero la cronología fue la que acabo de indicar. Lo que con mayor claridad se destaca en las notas redactadas por mí entre 1910 y 1914, las más significativas de las cuales han sido publicadas hace dos años, es una desconfianza cada vez mayor

con respecto a la noción de integración y a las ilusiones a que puede dar lugar, desde el momento en que uno se obstina en colocar en el centro de la especulación filosófica una realidad que sería *all-inclusive*, es decir, omnicomprensiva, como ocurre, por ejemplo, con el absoluto de Bradley. Yo quería mostrar que cuando se intenta situar lo finito o lo imperfecto con relación a un sistema absoluto, se desemboca en aporías: lo imperfecto, decía yo, debe existir en cuanto tal en lo absoluto; de lo contrario, es exterior a él, y entonces lo absoluto no es más que un puro contenido, una construcción completamente ideal. Mas, por otro lado, lo imperfecto no puede existir en cuanto tal en lo absoluto, pues, si esto ocurre, entonces lo absoluto no es más que una unión de elementos que subsisten en su particularidad y no pueden, desde ese momento, constituir un verdadero sistema. «Estas dos exigencias igualmente esenciales se manifiestan contradictorias y no es posible dar satisfacción a ambas a la vez. El saber absoluto no puede ser, en su conjunto, comprehensión total y sistema inteligible, no puede ser a la vez absoluto intensiva y extensivamente, y, por otro lado, no es nada si no es ambas cosas» (*Fragmentos filosóficos*, p. 34).

Piénsese de esta crítica lo que se quiera, parece que ella habría podido llevarme a una posición pluralista. Me acuerdo muy bien de haber leído el libro de W. James titulado de ese modo[1]. Pero lo cierto es que yo no pensaba en modo alguno en adherirme a una concepción de ese tipo. ¿Por qué razones? Me parece que esencialmente porque el pluralismo se me presentaba, sin razón o con ella, como una concepción *cosista*, y yo estaba demasiado influido por el idealismo como para poder contentarme con ella. Y esta es también, por lo demás, la razón por la que los neorrealistas de aquella época, como Ralph Barton Perry, no ejercieron ninguna influencia sobre mí. Lo que yo entonces buscaba, con unos recursos que hoy me parecen, por lo demás, terriblemente sumarios e insuficientes, era el medio, no de retroceder al realismo, sino de trascender el idealismo. Y a este respecto, sin conocer bien la filosofía última de Schelling —pues en mi Memoria para el título de estudios superiores no había estudiado seriamente más que aquellos escritos suyos a los que pudo tener acceso Coleridge—, había quedado

[1] Marcel se refiere sin duda a la obra de James titulada *A Pluralistic Universe* (1909) (ndt).

profundamente impresionado por el hecho de que, según me parecía, aquél había llegado a ver en el idealismo una filosofía negativa, más allá de la cual se podía construir una filosofía positiva que permitiera acceder a las realidades de la conciencia religiosa. Si no me equivoco, en el breve tratado titulado *Darstellung des wahren Empirismus [Exposición del verdadero empirismo]* es donde había encontrado yo la indicación de ese programa; y es muy probable que las palabras mismas de empirismo superior ejercieran sobre mí una especie de fascinación.

Justamente aquí se encuentra, si no me engaño, el punto de coincidencia entre Kierkegaard y yo. Es conocida, en efecto, la esperanza que Kierkegaard ponía en Schelling cuando acudió a oír sus lecciones en Berlín; y, por otro lado, la profunda decepción que había de sobrevenirle luego. Si intentase expresar en una fórmula relativamente precisa esta analogía en el rumbo o en la inspiración, me parece que me expresaría de la siguiente manera. De un lado, y ante todo, se trataba, una vez más, de salvaguardar —sin proceder a una especie de regresión filosófica— lo irreductible en cuanto tal, o, si se quiere, lo único, es decir, aquello que no se deja integrar o absorber en modo alguno en una totalidad. Pero, de otro lado, tampoco podía tratarse —pues se debía evitar la regresión— de recaer en un empirismo burdo o meramente psicológico.

Lo que resulta claro es que, tanto en un caso como en el otro, el móvil del pensamiento era de orden religioso; se trata, aquí y allí, de salvar la fe en su trascendencia con respecto al saber. Pero lo que me parece singular, cuando me esfuerzo —no sin dificultad, desde luego— por volver a colocarme en el estado de espíritu en que entonces me encontraba y de reconstruir la atmósfera *rarificada* en que mi espíritu se movía, es que este intento arriesgado y como extenuante no hundía sus raíces en una experiencia directa de Cristo y ni siquiera, diría yo, de la vida cristiana. Yo vivía dentro de un clima agnóstico. Había ciertamente, en mi familia o entre mis conocidos, algunas personas que frecuentaban las iglesias, pero no veo que tuvieran la menor influencia sobre mí ni que yo fuese incitado en modo alguno a seguir su ejemplo. Me acuerdo bien que una o dos veces escuché, no sin simpatía, predicaciones evangélicas. Pero, ciertamente, no fue de ellas de donde provino la atracción. Es preciso admitir, sin embargo, que me encontré en presencia de un testimonio que me convenció. Pero, hasta el punto en que puedo juzgar, y a condición, claro está, de atenerme a los datos, me

parece que este encuentro se produjo exclusivamente en la música; y aludo aquí casi sólo al testimonio de Juan Sebastián Bach, tal como se expresa en las dos *Pasiones* y en las *Cantatas*. He dicho hace un instante: a condición de atenerme a los datos. Esta reserva es indispensable desde el momento en que se ha reconocido la realidad de la Gracia. Y si yo no la reconocía, ¿cómo habría podido llegar a convertirme? Pero al fin esta conversión tuvo lugar, mucho más tarde, en 1929. Yo no la tenía presente en modo alguno en la época de que estoy tratando, es decir, en el momento en que intentaba abrirme un camino, a través del idealismo, hacia un más allá de éste. ¿Es que yo contemplaba entonces solamente la posibilidad de una conversión en el sentido confesional de la palabra? No estoy nada seguro de ello. Me parece que entonces la oposición entre las diferentes Iglesias cristianas se me presentaba como una especie de escándalo, y que a mi juicio el filósofo debía permanecer fuera de esa disputa comprometedora. Sin embargo, si en aquella época me hubiera visto empujado a decidirme, habría declarado probablemente que sólo el protestantismo podía ser tomado en consideración, en la medida en que salvaguardaba la libertad de espíritu. Algo en mí tendía, por el contrario, a ver el catolicismo como manchado inevitablemente de oscurantismo.

Mas al hablar así presento sin duda una imagen demasiado simplificada de lo que yo pensaba entonces. Sospechaba, en efecto, que podía haber algo absurdo, o incluso inicuo, en acusar a los católicos mismos. Y si me hubieran interrogado sobre este punto, habría dicho sin duda alguna que en la fe de un católico sincero había algo que trascendía indudablemente todos los errores con que la doctrina católica pudiera estar manchada. Pero al mismo tiempo —y esto es lo que hace tan difícil pensar o reconstruir mi posición de entonces— yo me habría negado del todo a reducir esta fe así evocada a una actitud o a una disposición psicológicamente definible. Está fuera de duda —y ya lo he indicado antes, pero es preciso volver sobre ello— que para mí el psicologismo era el error fundamental de que había que guardarse. Y desde este punto de vista el protestantismo podía aparecer como sospechoso, dado que en la época de que estoy hablando corría peligro de pecar precisamente en este sentido y de desconocer la trascendencia divina. No olvidemos que, antes de 1914, nadie en Francia, al menos en los ambientes en que yo me movía, había oído hablar de Karl Barth.

Pero, contra lo que podría suponerse, el protestantismo liberal no me atraía nada. Se me aparecía como un término medio, o, más bien, como un compromiso equívoco entre la ética y la religión. Pensaba que no respondía en nada a una exigencia fundamental que se basaba en la trascendencia divina. Necesito insistir, sin embargo, en este punto tanto más cuanto que aquí reside, según pienso yo, la concordancia principal entre el propósito kierkegaardiano y el que ha sido siempre el mío, desde el momento en que comencé a reflexionar sobre el dato religioso. Esta intención aparecía con claridad en la primera cronológicamente de mis obras de teatro publicadas, es decir, en *La gracia*. Esta obra no se publicó hasta 1914, junto con *Palacio de arena*, en el volumen titulado *El umbral invisible*, pero fue escrita durante el invierno de 1910 a 1911. Resulta extraño el hecho de que, al igual que en *Palacio de arena*, también aquí el problema esté planteado en un contexto católico. No me referiré ahora más que a la última escena de la obra, pues ella ilustra, de un modo que hoy me parece sorprendente, mi situación de entonces, es decir, mi situación en el momento en que, a mi parecer, más cerca estuve del pensador danés. La escena se desarrolla en el lecho de muerte de Gérard Launoy. Éste, que muere de una afección pulmonar, se ha convertido al catolicismo, cosa que debe en parte a la influencia de un misionero encontrado en Suiza. No hablaré aquí del conflicto que le enfrenta a su mujer, psicóloga racionalista y atea. Pero ésta tiene un hermano más joven, Olivier, a quien el catolicismo atrae profundamente. Gérard quisiera oírle pronunciar una profesión de fe concorde con su propia convicción. Olivier se esfuerza por formular su propio pensamiento, pero evitando sobrepasar sus límites. «Sí, niego que nada en el mundo pueda ser más real que tu creencia... la cual hace gravitar el mundo en torno a sí. La fuerza de la creencia es seguramente la medida del ser». Pero Olivier siente constantemente la mirada del moribundo sobre sí, del moribundo que espera más. Y continúa diciendo: «Tu fe es real para mí, como el sueño y como la vida... es más que una verdad, es un acto y una creación; es la vida viviente que actúa y que transforma. ¿Más? Siento gravitar constantemente sobre mí tu ansiedad». «¿Y Él?», pregunta indistintamente Gérard. Y Olivier responde: «Él es el espíritu que afirma su unidad, Él es la fe que se trasciende y se proyecta. ¿Más todavía? No puedo... Acaso Él es sólo la exigencia suprema de las almas». Pero entonces Gérard, levantándose penosamente,

grita: «Dios es libre». Y vuelve a caer: es el fin. Olivier, mirando con angustia el rostro pacificado del muerto, murmura: «Sólo una mirada... y ahora sobre la fe de esa mirada...». Esta es la última frase de la obra.

Cuando releo esta escena, igual que cuando releo la escena final de *El iconoclasta*, resulta perfectamente claro para mí que este diálogo enfrenta en cierto modo dos fracciones de mí mismo. Olivier es el idealista angustiado que retrocede todavía ante el salto final, ante el salto que Gérard ha dado. Y Gérard está ante la muerte como ante una puerta que va a abrirse a la revelación; pero, en cierto modo, está ya al otro lado de la puerta. ¿Diremos que Gérard ha adoptado la decisión suprema? Sin duda, pero esta decisión no es para él más que el consentimiento a una Gracia que le circunda por todas partes.

Pero la cuestión difícil, y en cierto modo insoluble, consiste en saber *dónde* estaba yo mismo al escribir esa escena. ¿Tiene sentido decir que yo estaba, bien del lado de Olivier, o bien del lado de Gérard? Creo, por el contrario, que debemos rechazar aquí la alternativa, y esto me parece extraordinariamente importante. Como ocurre con frecuencia en mi obra, este diálogo corresponde a la situación de un ser que se anticipa en cierto modo a lo que está llamado a llegar a ser o a pensar. Pero si bien la anticipación supera o trasciende la oposición, no se puede decir con toda exactitud que la suprima en el sentido de la *Aufhebung* [superación] hegeliana. Y esto corresponde verdaderamente a la condición itinerante que, cada vez más, me ha parecido ser mi condición propia. En este punto me parece también que existe una analogía entre el autor de las *Migajas filosóficas* y yo.

Se plantea, sin embargo, otra cuestión relacionada con ésta, que no podemos dejar de tocar aquí, pero a la que no me creo en condiciones de dar una respuesta categórica. Tal cuestión se refiere al papel de la expresión dramática en mi pensamiento y al papel de la comunicación indirecta en Kierkegaard, es decir, de sus seudónimos y de sus trujimanes. Lo que me haría pensar que se da aquí verdaderamente una relación, un contacto, es el gusto apasionado por el teatro que aparece en el *Diario* de Kierkegaard. Observo, sin embargo, una diferencia esencial: el seudónimo es en Kierkegaard, después de todo, un portavoz; ahora bien, ha sido preocupación mía constante en mi obra dramática evitar dar a mis personajes ese tipo de función. Es verdad que podría citar casos, sobre todo en *La sed* y en *El emisario*, en que un personaje

determinado, en un momento dado, expresa mi pensamiento más profundo. Pero es preciso añadir en seguida que éstas fueron para mí como iluminaciones que se apoderaron de mí por sorpresa. Todo ocurrió como si otro —repito: otro— apartase bruscamente, con una especie de movimiento irresistible, los velos que cubrían para mí mismo ese pensamiento, es decir, en una palabra, que me lo descubrían. De este modo, en estos casos privilegiados —poco numerosos, por lo demás— el personaje desempeñaba una función de revelador y no, en modo alguno, de portavoz.

Pero esto no resultaba posible más que a partir del momento en que yo había realizado lo que es para mí el acto dramatúrgico esencial, es decir, el acto que consiste, para el autor dramático, en vaciarse en cierto modo de sí mismo para dejar sitio a seres distintos de él. Las mismas palabras de que acabo de servirme implican una proximidad a la *kenósis* de que hablan los teólogos, proximidad que se ha impuesto siempre a mi espíritu desde que he reflexionado sobre mi caso.

Hoy veo con toda claridad —esta evidencia no he llegado a tenerla hasta muy tarde— que mi obra dramática no se puede considerar en ningún grado como distinta de la búsqueda filosófica en sí misma, sino que es en esta obra donde la búsqueda ha tomado cuerpo, en cuanto búsqueda propiamente existencial —no he dicho existencialista—. Esta distinción tiene aquí una gran importancia. Lo que quiero decir es esto: subrayar la intersubjetividad, como lo vengo haciendo desde hace tanto tiempo, es ante todo intentar salvaguardar la autenticidad del *tú*, por oposición a toda representación objetivadora. Mas, por otro lado, desde el momento en que se habla del *tú*, se corre el riesgo de convertirlo en objeto, con lo cual caemos en contradicción con nosotros mismos. Yo diría incluso que es esta contradicción la que amenaza con falsear al existencialismo en cuanto tal. Tal como se me presentó a mí, la solución no consistía en hablar del *tú*, sino en hacer hablar al *tú*, y en crear así lo que yo llamaría el espacio existencial, en el que los sujetos están como en tensión los unos con relación a los otros. Podría preguntarse si un teatro de este tipo, antididáctico por excelencia, no tiene como resorte que lo mueve la paradoja que Jean Wahl ha destacado notablemente en sus *Estudios kierkegardianos*; me refiero a la unión que se opera en la existencia entre la subjetividad llevada a su paroxismo y una objetividad que se afirma más allá de la objetividad que la ciencia conoce. Por lo demás,

yo arriesgo esta observación más bien para indicar una posibilidad: pues, a decir verdad, no estoy seguro de sobrepasar aquí muy sensiblemente los límites de una interpretación histórica aceptable.

En cambio, me parece innegable, de una manera muy general, que una relación entre teatro y filosofía, tal como la que define a mi obra, no es pensable, no es siquiera imaginable más que en una perspectiva como la de Kierkegaard, o, en rigor, como la de Nietzsche. Es impensable que un filósofo de corte clásico sea a la vez autor dramático. O, al menos, si lo fuera, sólo existiría entre los dos aspectos de su actividad una conjunción externa y no, en absoluto, la interpenetración o la fusión de que he hablado.

En este sentido, y a pesar de todo lo que dije al principio, considero que mi deuda con Kierkegaard es una de las más considerables. Es verdad que podría decirse siempre, y no sin razón, que antes de él hubo pensadores existenciales, por ejemplo san Agustín o Pascal. Pero nadie puede negar que Kierkegaard *es*, más poderosamente todavía, lo que yo llamaría el carácter estructuralmente dramático de la existencia humana. ¿Cómo no recordar aquí que a esto se debe que Kierkegaard sea innegablemente el precursor de Miguel de Unamuno? Con frecuencia he hecho notar que, cuando se habla de los pensadores existenciales, se olvida demasiado a este gran escritor español. Y como lo había señalado Julián Marías, existe sin duda entre él y yo una estrecha relación, que se refiere precisamente al modo como el pensamiento se dramatiza; con esto no quiero decir en modo alguno que el pensamiento utilice la forma dramática, sino —lo que es muy distinto— que se estructura dramáticamente.

Y acaso, por otro lado —y con esta indicación termino—, el hecho de las tensiones familiares, interiorizadas cada vez más, que yo sufrí en la época muy lejana en que se formaba mi personalidad y en las cuales no me ha parecido necesario detenerme, se podría asimilar al drama secreto que discernimos en las raíces del pensamiento kierkegaardiano considerado en su génesis. Y es probablemente por esto por lo que, en definitiva, y a pesar de todas las reservas formuladas por mí al comienzo, tengo acaso derecho a pensar que, a fin de cuentas, pertenezco a la misma familia que el autor de las *Migajas filosóficas*.

Traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual

KIERKEGAARD HOY

Karl Jaspers

La influencia de Kierkegaard en los territorios de habla alemana no se dejó sentir hasta el siglo XX. Sin él no habrían sido posibles ni lo que se ha llamado «filosofía de la existencia», ni tampoco la «teología dialéctica». Durante el medio siglo que sigue a su muerte sólo algunos lectores habían llegado a conocerle en Alemania, a través de traducciones de fragmentos demasiado breves, en que aparecía como un predicador cristiano edificante, como un adversario apasionado de la Iglesia y de la cristiandad, como un escritor estético de estilo sugestivo. La primera impresión profunda la produjo tal vez, en 1905, un pequeño volumen que contenía páginas del *Diario*, elegidas acertadamente por Hermann Gottsched, de Basilea, y publicadas con el título de *El libro del juez*. Después vinieron las grandes traducciones de casi todas sus obras. Y desde los territorios de habla alemana, su influencia se extendió más tarde al mundo entero.

A mi parecer, nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir. Estamos admirablemente informados sobre todos los detalles controlables de su vida, gracias sobre todo a los investigadores daneses. La lectura de Kierkegaard es fascinante, pero puede hacerse de modos muy distintos. Kierkegaard ha proporcionado los datos y las interpretaciones más penetrantes sobre sí mismo. A pesar de ello, él mismo en cuanto tal, con todo lo que dijo e hizo, es la gran pregunta dirigida a nosotros.

Esta pregunta no surge cuando se le lee sin comprometerse, sintiéndose fascinado tan sólo de manera literaria y estética, admirado por la

riqueza de su espíritu. No se da cuando nos contentamos con exponer lo que él escribió, como si se pudiera poseer lo esencial de ello al modo de una materia enseñable. No se da cuando tomamos sus fórmulas como posiciones que nos parecen verdaderas o falsas, y que justificamos o refutamos. Si se inicia una discusión a partir de una de sus fórmulas, se pierde de vista el trasfondo, trasfondo que experimentamos tanto más profundamente cuanto más leemos su obra entera. Sin ese trasfondo nos sentimos arrastrados a una confusión que resulta insoluble al nivel de una discusión puramente racional; nos irritamos, nos indignamos, pero no dejamos que Kierkegaard nos interrogue, que es lo que nos lleva a nosotros mismos. O intentamos convertirnos en sucesores suyos, y quedamos en ridículo. Todo esto comenzó a ocurrir ya así cuando Kierkegaard vivía todavía en Copenhague.

Mas por este camino no se llega a lo que importa. Cuando Kierkegaard habla de modo directo, lo dicho por él no constituye el sentido definitivo. Su comunicación es indirecta. Del método de comunicación indirecta habla él mismo luminosamente, pero una vez más ocurre que, al final, no se sabe lo que es. Pues la comunicación indirecta, que procede conscientemente y calla intencionadamente a dónde quiere ir, no es, justamente, comunicación indirecta como forma de la verdad. Pues entonces el escritor mismo sabe lo que no quiere decir pero podría decir, y, sin embargo, silencia conscientemente. La auténtica comunicación indirecta, por su naturaleza, permanece indirecta tanto para el que habla como para el oyente, de tal modo que aquello a lo que se refiere no se puede decir en modo alguno de manera directa.

Esto puede dejarnos perplejos, dado sobre todo el estilo extraordinariamente directo de sus exposiciones concretas, la exacta conceptualización de sus especulaciones y sus fórmulas, que resultan contundentes. Nos produce vértigo su manera de estar perpetuamente en movimiento, de volver sin cesar sobre sus interpretaciones anteriores, para sustituirlas por otras nuevas. Y en vano intentamos separarnos de él lo suficiente para poder verle como un todo y así juzgarle.

Las obras de Kierkegaard más ricas de contenido son las de sus seudónimos. Como él mismo dice (*Una primera y última aclaración*, 1844), a éstos los hace «releer otra vez, y, si es posible, de una manera más interior, la redacción original de las relaciones individuales, humanas, de existencia, lo antiguo, conocido, trasmitido por nuestros padres».

Pero con ello se pone de manifiesto que ninguna de las redacciones internas originarias representadas por los seudónimos es la verdadera, la definitiva, la considerada como tal. El esteta es representado en todo su esplendor y, sin embargo, aparece como completamente perdido. El ético se muestra en una elevada moralidad, sobre todo en el matrimonio, cuyo sentido profundo acaso jamás ha sido expuesto en ninguna parte como lo expuso Kierkegaard a través de sus seudónimos. Pero al final esta moralidad cae bajo la sospecha de no ser más que un moralismo satisfecho de sí mismo, que no tiene la menor noción de la posibilidad de una decisión religiosa a favor de Dios y en contra del matrimonio. La fe cristiana en fuerza de su absurdo es idea propia del autor seudónimo, de un autor que no cree, pero que despliega una argumentación conceptual genial, como si quisiera crear los medios con que un espíritu ilustrado podría creer, con buena conciencia, la encarnación de Dios, o como si, por el contrario, quisiera acabar con la fe cristiana, poniendo de manifiesto que lo que él expone no puede sostenerse ni en el pensamiento ni en la práctica.

Todas estas diversas posibilidades de la existencia humana, que Kierkegaard expone con un arte único, son para él invenciones poéticas. Kierkegaard inventa los seudónimos, personalidades que, a su vez, piensan e inventan. Esto vale también expresamente con respecto a la idea de la fe en fuerza de su absurdo. Todo el que quiera hacer del estadio estético, del estadio ético, de la fe en fuerza de su absurdo, una filosofía o una teología válidas, no está ya con Kierkegaard. Se encuentra, más bien, prisionero de uno de los seudónimos inventados por él. Cada una de sus creaciones poéticas ejerce una atracción poderosa. Algunos han creído encontrar su propia verdad en el estadio estético, en el estadio ético, en la fe en fuerza de su absurdo. Pero Kierkegaard se niega a entregarse a ninguna de esas figuras.

Kierkegaard quiere tan sólo una cosa: que el hombre acceda a la seriedad. Algunos, indignados contra sus exigencias, que parecen perderse en el vacío, le consideran como un gran sofista, que, con una inagotable abundancia de fascinantes ocurrencias, con una capacidad verbal inaudita —mediante la cual, según los entendidos, condujo el idioma danés hasta una nueva cima—, con una dialéctica irresistible, arrojaría a sus lectores únicamente en la confusión. Pero éstos no saben quién es Kierkegaard. Es cierto, en cambio, que los que se arriesgan a

discutir y a reflexionar con él corren peligro de encontrarse presos en un campo ilimitado de reflexiones más o menos ingeniosas, en el cual, al faltarles la seriedad kierkegaardiana, ellos mismos se convierten en sofistas, debido a su falta de sustancia.

¿Quién era, pues, Kierkegaard? Él se consideró a sí mismo como «excepción» y explicó el concepto y el sentido de este término. No es posible hablar con brevedad de esto. Interpretando su existencia, Kierkegaard piensa que «en cada generación hay dos o tres seres humanos que son sacrificados a los otros y deben descubrir, en un sufrimiento atroz, aquello que beneficiará a los demás». Kierkegaard se siente «borrado por la mano poderosa de Dios, apagado como un intento fracasado». Yo soy, dice Kierkegaard, «un hombre que podría resultar necesario en una crisis, una cobaya para la vida». «Estoy ahí como abeto solitario, egoístamente apartado y vuelto hacia las alturas, sin arrojar sombra, y sólo la paloma torcaz hace su nido entre mis ramas». Kierkegaard afirma ser «una boya marina, de la que nos servimos para orientarnos, pero que evitamos al pasar», «un espía que, al servicio de Dios, descubre el crimen de la cristiandad, el crimen de llamarse cristiano sin serlo».

Kierkegaard declaró con la más firme decisión que él no es ni una autoridad, ni profeta o apóstol, ni tampoco reformador. Existía para llamar la atención.

Su máxima exigencia, válida entonces, hoy y siempre, es la sinceridad. No luchó ni por el cristianismo ni por ninguna otra causa determinada. No participó en ninguna realización en el mundo. No tuvo profesión, no se casó.

Durante el último año de su vida combatió contra la Iglesia con una radicalidad y una seriedad tal vez inigualadas antes y después de él en los tiempos modernos, lo cual produjo una enorme sensación en Copenhague. Lo que con esto él quería conseguir lo expresó con una claridad inequívoca: «La sinceridad por encima de todo». No combatía a favor del cristianismo del Nuevo Testamento y en contra de la Iglesia; luchaba para que no se los confundiese. «Muy sencillo: yo quiero sinceridad. No soy el rigor cristiano frente a una dulzura cristiana corriente. Soy la sinceridad humana».

Y continúa diciendo: «Si lo que el género humano o el mundo contemporáneo quieren es lo siguiente: rebelarse de un modo honesto, sincero, sin reservas, abierto, directo, contra el cristianismo; si lo que quie-

ren es decir a Dios: 'Nosotros no podemos, no queremos doblegarnos ante ese poder'; pero, claro está, si hacen esto de un modo honesto, sincero, sin reservas, abierto, directo, entonces, aunque pueda parecer muy extraño, yo estoy con ellos, pues lo que yo quiero es sinceridad. Y yo puedo estar en todo lugar donde hay sinceridad.

Quiero correr riesgos por esta sinceridad; en cambio, no digo que los corra por el cristianismo. Suponiendo que yo me convirtiera literalmente en un mártir, no sería, sin embargo, mártir del cristianismo, sino porque quería la sinceridad».

Kierkegaard no pudo obrar, y pensar, y actuar con su palabra tal como lo hizo, más que gracias a que poseía una gran fortuna heredada, la cual le permitía tener tiempo y ocio mientras la gastaba; pero la herencia se acababa y él lo sabía bien. Es verdad que, como había aprobado sus exámenes de teología, podía en cualquier momento convertirse en pastor, cuando la herencia se hubiese disipado. Pero Kierkegaard se cerró definitivamente esta salida con su ataque público contra la Iglesia. También esto lo sabía. Cuando murió repentina e inesperadamente, en pleno combate contra la Iglesia, su fortuna se había acabado.

Pero Kierkegaard, el hombre de la reflexión infinita, de la sinceridad incondicional, del mundo de seudónimos inventados, habló también, sin embargo, directamente como cristiano. Desde el comienzo, junto a los escritos con seudónimo, publicó con su propio nombre discursos cristianos, toda una obra compuesta de sermones, que continuó año tras año. Esta obra debía dar testimonio público de lo que él mismo era, él que se ocultaba tras los seudónimos que sustentan su obra principal, poderosa, eficaz. Sin embargo, Kierkegaard rechaza el título de «sermones», aunque muchos de sus discursos los pronunció en el mismo templo. Pues le falta la potestad de la Iglesia (no fue ordenado pastor). En estos discursos encontramos interpretaciones fascinantes de textos bíblicos. Pero Kierkegaard no utiliza las formas conceptuales que pone en la pluma de uno de sus seudónimos para expresar la fe «en fuerza de su absurdo». En ellos no ataca a la Iglesia, ni tampoco se presenta en principio como reformador. Su manera de ser cristiano la descubrimos en sus diarios íntimos. En ellos encontramos las crisis que tuvo que atravesar en su vida y en su pensamiento. Pero incluso cuando expresa directamente su cristianismo, el rostro que nos muestra es claro tan sólo en apariencia. Kierkegaard puede decir que no sabe si cree. Es posible

que algo completamente sencillo sostuviera a Kierkegaard desde su niñez, lo preservase, hasta el fin, de ser completamente consumido por su papel de «excepción» y le permitiera morir en paz. Las crisis atroces que tuvo que soportar y que él no quería, las concibe como su tarea, no realizable hasta el fondo, de ser instrumento al servicio de Dios. Todo su sufrimiento se convierte para él en el signo del amor de Dios. Todos los pasos que dio en su conducta y en la publicación de sus escritos, los interpreta, mirando hacia atrás, como una maravillosa disposición de la voluntad de Dios, cuyas decisiones espera respecto a lo que ha de venir. Todo lo que le acontece son las respuestas de Dios a su obrar. Ese algo sencillo es una fe no conceptual, una fe que no tiene necesidad ni de la Iglesia ni del dogma. Ella es la que le hace escoger, como inscripción para su tumba, los versos del poeta Brorson:

Todavía un poco de tiempo,
y entonces se ha ganado,
y toda la disputa
se reduce a nada.
Entonces podría beber
de los arroyos de vida,
y siempre, eternamente,
hablar con Jesús.

Supongamos que Kierkegaard volviera hoy. Se pondría al servicio de la sinceridad. Nos diría lo mismo que a sus contemporáneos: «Engañáis a Dios y os engañáis a vosotros mismos, a vosotros, cristianos que no vivís imitando el Nuevo Testamento. Os negáis a ver que cuando la verdad se manifiesta realmente en el mundo, se la sofoca».

Y tal vez añadiría: Os engañáis en la política, creyendo en la democracia y olvidando el hecho de que estáis continuamente ocupados en no dejar que se desarrolle.

La idea misma de libertad política os sirve para disimular la hipocresía que hay en nosotros, los hombres, pues utilizáis la libertad para suprimirla.

Os engañáis en vuestras convenciones y en vuestros bellos discursos, pretendiendo que las cosas marchan mejor, siendo así que el mundo se encamina hacia la próxima catástrofe.

Os negáis a ver el estado de engaño en la vida pública, os engañáis con vuestra libertad de prensa, pues incluso cuando denunciáis sus múltiples dependencias externas e internas, no la tenéis constantemente en vuestra conciencia.

Os engañáis también cuando, indignados, atacáis algo por motivos humanitarios, denunciando y provocando escándalos, viviendo en una actividad negativa. Pues no hacéis esto a causa de la seriedad de vuestra existencia fundada en una fe, sino por disfrutar de una superioridad moral que permite juzgar desde arriba, y también por el gusto de lo sensacional, de los éxitos literarios y artísticos, de una vida estéticamente rica y llena.

Pero os engañáis también cuando, movidos por mis escritos, decís todo esto.

Si Kierkegaard hablara así, no haría ninguna propuesta. Únicamente intentaría decir directa e indirectamente la verdad acerca de todas estas cosas y de otras muchas, con toda su energía espiritual.

Pero nos dejaría solos. Pues no quiere ser más que una señal en el mar, por la cual se orienta nuestro barco, pero a cuyo margen pasa. Nosotros mismos debemos encontrar nuestro camino; cada ser humano debe llegar a ser él mismo, y no seguir a Kierkegaard, existencia de excepción. Sin embargo, Kierkegaard es algo más que un punto de orientación. No nos deja tranquilos. Nos asusta cuando nos ocultamos, cuando queremos refugiarnos en convencionalismos o anticonvencionalismos. Quiere la verdad, sólo la verdad, y la seriedad, que es la única que puede captarla. Pero lo que la verdad es, eso Kierkegaard lo deja sin decidir.

Sospecho que si Kierkegaard viniera a nosotros como un desconocido, lo rechazaríamos indignados, como a un personaje demoledor, como a un loco ridículo, como a un individualista enemigo de la humanidad. Tal vez tendría que padecer en sí mismo la manera como el mundo políticamente libre sofoca la verdad, ser aniquilado por la calumnia, por el asesinato de la fama.

¿Qué ocurriría, sin embargo, si Kierkegaard fuese escuchado? En el primer momento, nada. Pues Kierkegaard se dirige exclusivamente al individuo, y a éste no le muestra el camino que debe recorrer, no le da ningún consejo.

Tampoco nos incitaría a realizar una acción constructiva en el mundo. Pues, a su juicio, realizaríamos siempre, probablemente, tan sólo un nuevo engaño.

Probablemente, con una ironía incisiva, nos dejaría al desnudo. ¿Qué diría al verse festejado por su patria, por el mundo, por la Unesco? En lo que a nosotros los profesores se refiere, ya dijo de antemano lo que pensaba de nuestra actividad: «Intelectualmente el capital que dejaré no es tan pequeño. ¡Ay!, sé bien quién me heredará: el personaje que tanto me repugna, el que, sin embargo, ha heredado hasta ahora todo lo mejor: el profesor, el catedrático. Y aunque el catedrático llegase a leer esto, ello no le detendría: también de ello haría objeto de enseñanza».

No nos engañemos sobre el sentido de ese «no» que nos lanza. Acaso nos diría: «Si fuera vuestro contemporáneo, también vosotros me trataríais tal como fui tratado en Copenhague. Ahora me festejáis como pasado, como inofensivo, como un fenómeno espiritual que se ha hecho célebre y con el cual os engalanáis como con una decoración, expoliándome así a mí mismo de mi mismo».

Pero Kierkegaard dijo también que el hecho de que fuera sacrificado a su época es lo que aprovecharía a otros. Por esto debemos preguntarnos qué es lo que Kierkegaard puede significar para nosotros. Pienso que Kierkegaard puede producir en nosotros una conmoción que nos lleve al camino de la sinceridad, a ese camino difícil, inalcanzable, que hay que buscar de nuevo cada día. Y puede además enriquecernos con la intuición de posibilidades humanas que constantemente nos causan inquietud. Puede producir una sublevación de todas nuestras motivaciones secretas, para hacer posible en nosotros la conversión sin la cual la humanidad está perdida.

Kierkegaard vive esperando la catástrofe futura, y no puede soportar esto más que pensando en la eternidad e inmutabilidad de Dios.

Dice a nuestra época: Las cosas no marcharán mejor, las guerras más horrorosas no cambiarán a los hombres. Únicamente cuando de nuevo se crea en las penas eternas del infierno irá todo mejor. ¿Pero sirvieron para algo cuando se creía en ellas?

Es una cosa extraña: ¿Debe Kierkegaard significar algo para nosotros, aunque no nos ofrece más que la exigencia de una sinceridad ilimitada y la rica intuición, enorme desde luego, de posibilidades humanas?

No hay comparación alguna entre él y los grandes que nos colman: Homero, los trágicos griegos, Dante, Shakespeare, Goethe; no hay comparación alguna entre él y Platón, a quien tanto amaba, ni con Kant, a quien respetaba. En Kierkegaard hay algo esencialmente diferente, algo

tremendo, que no nos deja en paz en cuanto se ha comenzado a comprenderlo.

Tal vez todo aquel que no se abre a Kierkegaard, o que un buen día lo considera liquidado, permanece hoy pobre e inconsciente. No sabemos lo que es, pero en todo caso es la voz moderna que nos conduce a la suprema lucidez y nos hace sentir la máxima exigencia.

Traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual

KIERKEGAARD VIVO Y LA VERDADERA SIGNIFICACIÓN DE LA HISTORIA

Enzo Paci

Es sabido que la actividad literaria de Kierkegaard comienza con *El concepto de ironía*. Ahora bien, la ironía presenta un semblante ambiguo. Por un lado expresa la significación de la vida en cuanto aspiración al infinito; mas como lo infinito es inaccesible, la ironía pone en evidencia una imposibilidad. Por otro, se reconoce a la vida una significación y ésta es la que, aunque inaccesible, otorga su sentido y su orientación a aquélla. Se puede afirmar, pues, que toda la obra de Kierkegaard es tributaria de *El concepto de ironía*, en la medida en que se presenta como una *fenomenología de la imposibilidad* que la vida encuentra para coincidir con su propia significación. Al mismo tiempo, esta fenomenología de la imposibilidad es una *fenomenología de la significación infinita* que otorga un sentido a la vida. Por ello, esta significación inaccesible, que da, sin embargo, su orientación a la vida, puede ser considerada como una *significación intencional* (en el sentido de Husserl).

Kierkegaard describe esencialmente las diferentes etapas de la vida en su negatividad, dado que éstas no se identifican en una significación final. Mas ocurre que cada etapa es negativa precisamente si, no siendo más que una parte, pretende contener en sí misma la totalidad.

La vida estética, simbolizada por Don Juan y por Juan el seductor, revela su negatividad si el hombre quiere vivir en lo inmediato —que es lo que caracteriza, según Kierkegaard, el estadio estético— como si esto fuese la totalidad y como si la vida, en su verdadera significación, se redujese a ese estadio. El intento de reducir la significación al esta-

dio estético coincide con la afirmación de un sujeto y de una persona que no reconoce al otro. Los otros no son sujetos, sino objetos, como Cordelia es un objeto para Juan el seductor. Desde el momento en que quiere convertirse en significación total, la vida erótica y estética niega la relación con el otro. En consecuencia, plantea al hombre una alternativa, impone una nueva opción, y ésta debe hacer posible un nuevo tipo de relación con el otro, aunque en este segundo tipo pueda renovarse, sin embargo, el no-reconocimiento del otro.

La nueva relación es de carácter ético y social, y Kierkegaard la ve representada por el matrimonio. Ante la vida ética, la vida estética aparece como una ilusión. Es interesante observar que, en *La alternativa*, el consejero Guillermo presenta el matrimonio como conquista, no sólo de la comunicación con el otro, y de la sociabilidad, sino también como conquista de la historicidad. El consejero Guillermo dice a su amigo esteta: «Tu defecto fundamental consiste en que no piensas de manera histórica». El esteta, afirma Kierkegaard, se encuentra en la ilusión: el hombre comprometido éticamente está en la realidad histórica. El hombre que no vive sólo al nivel del estadio estético, sino que vive también al nivel del estadio ético, vive en la historia, es decir, en el tiempo histórico. Debe otorgar una significación al devenir. Sin embargo, el consejero Guillermo concibe el matrimonio como posesión. Por pasar de una aventura a otra, Don Juan no llega nunca a poseer algo de verdad, mientras que el matrimonio asegura la posesión y, con ésta, la continuidad de los padres en los hijos. La posesión es una continuidad que, en cierto modo, quisiera apresar el tiempo, es decir, la significación de la vida. La vida ética debería conservar lo que hay de positivo en la vida estética y permitir el equilibrio de la personalidad. Pero este equilibrio se rompe, y esto ocurre cuando pretende apresar lo infinito y detener el movimiento de la dialéctica. Kierkegaard descubre entonces que la dignidad del hombre no consiste en la posesión, sino en la continuidad de la dialéctica. De manera paradójica, la dignidad humana es eterna en la medida en que se transforma. En *Temor y temblor* podemos leer: «La dignidad eterna del hombre consiste en el hecho de que posee una historia susceptible de continuidad y de transformación». Mediante esta afirmación se pasa del plano ético al plano religioso: el hombre reconoce que la ética de la posesión no pone término a la historia y no agota la verdadera significación de ésta.

Las diversas éticas que se creen definitivas se revelan como contradictorias. Dicho de otro modo: las éticas que se identifican con una situación histórica y social determinada entran en contradicción dialéctica.

El estadio religioso se presenta en Kierkegaard como una especie de ética superior, como una ética final que otorga su significación al tiempo, pero fuerza a toda ética histórica a considerarse a sí misma como superable. En el tránsito de una ética a otra, el hombre que ha perdido su ética anterior, y que todavía no tiene una ética nueva, se encuentra en la tierra de nadie, como Abraham en *Temor y temblor*. Por este motivo debe creer, y por ello descubre la fe. Al presentarse como caballero de la fe, Abraham suspende toda ética mundana y se encuentra en temor y temblor. Realiza una verdadera *epojé* de lo mundano y descubre, en medio de esta epojé, su propia subjetividad. El caballero de la fe suspende la continuidad del desarrollo histórico, descubre su propia subjetividad ante Dios, y después de haber realizado tal descubrimiento retorna a la historia. El descubrimiento de la subjetividad coincide con un salto dialéctico.

El problema que ahora se plantea es el de recuperar la historia, es decir, recobrar el pasado. Es el problema de la recuperación, de la *Gjentagelsen*, vocablo danés que también puede significar retorno. En el intento de volver al pasado, Kierkegaard descubre, sin embargo, la imposibilidad del retorno y, en consecuencia, la irreversibilidad del tiempo. La fe se transforma entonces en fe en la posibilidad de que el porvenir del tiempo —el futuro— se oriente hacia la verdad, hacia la verdadera significación de la historia. Más exactamente: debido a la imposibilidad del retorno al pasado, el porvenir revela una posibilidad y ésta puede ser una opción a favor de la verdad. Muéstrase así que el fundamento de la vida humana no reside en la existencia, sino en la posibilidad que el hombre tiene de optar por la verdad. El fundamento de la vida no es la existencia, sino la verdad. Justamente por ser concebida de ese modo, la verdad misma se revela como una significación *intencional* que no coincide nunca con la existencia. El pecado y el error consisten justamente en la pretensión de hacer coincidir esos dos elementos. A la vez semejante pretensión detiene la dialéctica y no permite a la historia dirigirse hacia un horizonte de verdad.

El horizonte teleológico, en cuanto verdad de la historia, vive en el presente, aunque no se agote jamás en él, pues es precisamente una sig-

nificación y un horizonte infinito. El presente es una parte; el horizonte es una totalidad infinita. La totalidad vive en la parte, mas no se identifica nunca con ella. La presencia tiene en sí la verdad *intentionaliter*, no *realiter*. Pero la presencia puede creer que posee la verdad, y entonces cae en la idolatría, en el pecado, en el fetichismo, en la alienación. El «yo» pretende ser el Absoluto, Dios. Este intento destinado al fracaso revela que el hombre no es sujeto absoluto, pues justamente la verdad no está presente en él *realiter*, sino *intentionaliter*, y muestra que la verdad no está presente en el sujeto como posesión, sino como significación.

Desde el momento en que la verdad es la significación positiva de la historia y de la vida del hombre —es decir, un bien—, el hombre no posee el bien, aunque su vida pierde su significación cuando el hombre niega el bien. Concebido así, el bien hace posible el mal, pues el hombre puede rechazar en todo momento la verdad. El error es posible porque el bien es una significación de verdad; y al ser el fundamento de la vida y de la historia una significación y no una existencia, el fundamento es positivo y no negativo. Tal es la posición que revela *El concepto de la angustia*.

La angustia se halla ligada ante todo a la presencia considerada como parte que tiene una significación para el todo; pero la parte no coincide con el todo. En el lenguaje de Kierkegaard, la angustia está en el presente, porque en éste —que Kierkegaard considera como instantaneidad— lo temporal y lo eterno se encuentran. En realidad, el instante es una abstracción. El presente no es nunca instantáneo, sino que es siempre, como lo ha mostrado Husserl, una relación compleja de modalidades temporales. Esto implica que la temporalidad concreta se transforma en historia, y que lo eterno se hace significación de verdad de la historia. Como la significación de verdad no se agota nunca en el presente, la angustia coincide, en el primer momento, con la espera del futuro, con el proyecto para el futuro, con el sentido del infinito que se presenta como futuro. Entendido de esa manera, el futuro aparece como una concordancia, como la posibilidad positiva que los hombres poseen de realizar una sociedad armoniosa o, en el lenguaje de Kierkegaard, una sociedad cuya ley es el amor. Kierkegaard dice que, como el amor es infinito, la angustia se presenta como angustia ante el camino infinito según la dirección del tiempo. Así entendida, la angustia puede confundirse, en el límite, con la esperanza.

Cuando se intenta realizar un análisis fenomenológico de *El concepto de la angustia*, se descubre que la angustia negativa presupone la angustia positiva, es decir, la esperanza. En efecto, la angustia puede conducir a la negación de la esperanza, y en este caso se transforma en desesperación. Pero esta misma presupone la esperanza.

Dado que el bien es una significación, el bien puede ser negado, como hemos dicho. Y cuando es negado, el hombre cae en el mal. Cuando el mal es reconocido en el presente, y se lo reconoce como mal que fue cometido en el pasado y que, por tanto, no puede ser borrado, el hombre —el sujeto— puede intentar negar la existencia del bien, con la intención de disimular el mal cometido. En efecto, si el bien no existe, tampoco se reconoce ya el mal. En esta situación el hombre quiere negar el bien porque el hecho de que éste sea posible, de que exista un horizonte positivo de la vida y de que la historia posea una verdad significativa, se transforma en un verdadero tormento para el hombre que se encuentra en el mal. Está angustiado, pero experimenta la angustia porque teme el bien y la verdad significativa: quisiera que esa significación no existiera. Tal es la situación que Kierkegaard analiza al referirse a la «angustia del bien».

Semejante angustia es un intento dirigido a negar la verdad. Y este intento de negación provoca la angustia, pues la verdad está presente y el hombre angustiado la reconoce, por tanto, en el momento mismo en que quiere negarla. Es sabido que Kierkegaard nos ofrece también un análisis de la angustia del mal, que es justamente la angustia por el mal cometido. En ciertas condiciones esta angustia se transforma en un intento de evitar la reparación, en una escapatoria, en el rechazo de toda transformación dialéctica.

De este rápido análisis de los diversos aspectos de la angustia de Kierkegaard se obtienen resultados contrarios a lo que con frecuencia se ha afirmado respecto a la angustia kierkegaardiana. El análisis fenomenológico de la angustia revela una positividad, y no una negatividad. No sería posible la angustia si, en lo más profundo de sí misma, no reconociese el bien y la existencia de una verdad significativa. La verdad es lo que atormenta al hombre angustiado. La verdad se opone a que se oculte el mal, a que se lo disimule; y, en consecuencia, la angustia se alimenta de la angustia por el mal cometido. Aunque es intencional, o más bien por serlo, la verdad se opone a que se oculte el bien,

a que se lo disimule. En último análisis, el hombre que quiere negar el bien está angustiado porque éste no se deja negar.

Es posible que esto que acabamos de decir a propósito de la angustia aclare el sentido de nuestra interpretación de Kierkegaard. Nuestro análisis tiende a descubrir el verdadero Kierkegaard, que está oculto por el Kierkegaard aparente. El Kierkegaard aparente es negativo; el Kierkegaard oculto por el Kierkegaard aparente es positivo. No queremos afirmar con ello que el Kierkegaard negativo sea el Kierkegaard de las obras publicadas con seudónimo, el Kierkegaard que se oculta bajo los nombres de Vigilius Haufniensis o de Johannes Climacus. Esta interpretación nos parece demasiado sencilla. Kierkegaard es socrático: demuestra el bien y la verdad de modo mayéutico, sin reducir la verdad a un objeto ya constituido, y negándose a caer en la objetivación. Esto aparece claramente cuando leemos las *Migajas filosóficas*. Desde un punto de vista socrático y fenomenológico se puede afirmar que el hombre no posee la verdad y que no se libra del error más que cuando abandona su pretensión de poseerla. Ahora bien, la mayéutica socrática y el ejercicio de la *epojé* fenomenológica combaten justamente esa pretensión.

Por tanto, en la medida en que el hombre descubre que no es el dueño de la verdad, en la medida en que descubre que él es un sujeto y que todos los hombres son sujetos, descubre que la verdad no es un objeto que se pueda poseer, sino una intencionalidad. La relación del hombre con el otro posee una significación de verdad cuando cada sujeto humano reconoce en el otro un sujeto humano. La sociedad humana que otorga una significación de verdad a la historia es, pues, una sociedad de sujetos humanos en la que ningún sujeto es objeto para los demás sujetos. Esta verdad está oculta por las apariencias: descubrirla significa analizar las apariencias, es decir, reconocerlas como tales, para que no actúen como realidades.

En efecto, aunque las apariencias no son más que apariencias, pueden actuar como realidades. El Kierkegaard positivo es, pues, un Kierkegaard oculto tras las apariencias que ejercen función de realidades. Las conquistas de Don Juan son ilusorias, pero él las vive como si fuesen reales; y, para él y para los demás, las consecuencias de sus acciones son reales. Es ilusorio pensar que los demás son objetos, mientras que yo soy un sujeto; pero una sociedad puede actuar de acuerdo con esta ilusión y llegar a la alienación del hombre. Es ilusorio creer que

la historia puede detenerse y que una sociedad histórica dada puede identificarse con la verdad. Pero esto no impide que una sociedad particular se comporte como si ella fuese la única sociedad verdadera. Las ilusiones que actúan como realidades provocan una situación dialéctica. Esta situación es contradictoria. Don Juan entra en contradicción consigo mismo y acaba por negarse a sí mismo como negación. Esto puede afirmarse también de todas las figuras que Kierkegaard describe sobre la base de la dialéctica de la angustia y de la desesperación. El temor y el temblor revelan la fe; la angustia revela el bien y la verdad; la misma dialéctica de la desesperación es una demostración *per absurdum* de la esperanza.

La desesperación es, en efecto, una enfermedad mortal, pero en ella el enfermo no puede morir, aunque quiera llegar al máximo de la enfermedad. El que avanza por la vía de la desesperación quiere desesperar hasta el límite, pero su situación negativa le revela que, cuanto más quiere desesperar, tanto más tiene que negar la esperanza, lo cual equivale a reconocerla. La misma esperanza negada es la que provoca la desesperación. A medida que la desesperación se va realizando, se revela como ilusoria, pues la esperanza se afirma en el seno mismo de ella. La desesperación es una ilusión que actúa como una realidad. En ésta el hombre se encuentra en contradicción consigo mismo, y ello implica la negación de la negación como negación de la ilusión que actúa realmente. En este sentido dice Kierkegaard que la desesperación, al provocar la negación de sí misma, puede tener una función positiva.

Es verdad que esta interpretación nuestra representa una lectura de Kierkegaard hecha en función de perspectivas filosóficas diferentes de las del pensador danés. La filosofía es un diálogo que cada filósofo realiza con los filósofos del pasado, un intento dirigido a instaurar un nuevo diálogo. Este intento será corregido de nuevo por los filósofos del porvenir. Puede ocurrir que no hagamos justicia a otros filósofos, al filósofo a quien interpretamos. Pero una forma de no hacerle justicia es negar que esté vivo. Puede ocurrir también que no le hagamos justicia porque lo que nosotros consideramos como vivo en él no es lo que otros consideran como tal. Esto significa que, en otros, aquello que nosotros hemos negado o modificado negará nuestra negación. En todo caso, incluso en la dialéctica que opone a los filósofos entre sí, se está realizando siempre la constitución de una comunidad, al igual que ocu-

rre en la historia de la humanidad. El filósofo, dice Merleau-Ponty, no es diferente del hombre, del hombre que se desvela y reflexiona. Todos los hombres son filósofos. Kierkegaard nos ofrece una confirmación de esta proposición simple, cuando hace la crítica de toda filosofía separada de la experiencia vivida por el sujeto humano, pues, para él, la filosofía es una experiencia de los sujetos concretos que viven en el tiempo y en la historia.

Kierkegaard ha hablado frecuentemente con ironía del «yo trascendental», criticando con violencia esta noción, en nombre del individuo concreto. Tenía razón, desde luego, al criticar un trascendental separado del hombre. Pero hoy sabemos que el trascendental no puede ser separado del hombre, que el *cogito* no puede ser separado del *Leib* [cuerpo vivo], del cuerpo concreto y del tiempo concreto, pues en los cuerpos concretos es donde opera la reflexión sobre la significación y la orientación de la verdad de la historia.

La orientación de la verdad se reafirma incluso si es negada. Kierkegaard quiso hacer en sí mismo la experiencia de esta verdad. Por este motivo aspiró a interpretar el sentido de su propia vida personal. Quiso servirse de sí mismo como de un material de experimentación. Él mismo dice que utilizó su propia vida como una cobaya.

En su individualidad y en su soledad, que él eligió voluntariamente, permaneciendo por principio en su individualidad, Kierkegaard acabó por encontrar en sí mismo formas estructurales de la vida, estadios en el camino de la vida. El camino de la vida se transformó de esa manera en un modelo; y este modelo es, asimismo, un modelo de errores típicos, de ilusiones típicas, de figuras dialécticas típicas.

Este ensayo de encerrarse en su propia individualidad es dialéctico en sí mismo. En su vida individual y subjetiva es justamente donde el hombre descubre a los otros sujetos, aun cuando quiera negarlos. Partiendo de sí mismo y reflexionando sobre sí, el hombre se da cuenta de que su vida sólo tiene un sentido en la medida en que se encuentra en relación con los demás, en acuerdo o desacuerdo con ellos.

El solitario Kierkegaard se convierte en un testimonio de la posibilidad de la comunicación, aunque no quiere que ésta se presente como ya realizada, y esto lo hace justamente porque combate todo intento de exaltación retórica de una comunicación ya realizada, como, por ejemplo, la Iglesia de Dinamarca.

En última instancia, el retorno al sujeto preconizado por Kierkegaard nos enseña que el retorno verdadero al sujeto es un retorno a la intersubjetividad. El sentido genuino de la vida y de la dialéctica de la historia se revela en una verdad significativa que es inherente al tiempo y que vive en él, aunque jamás pueda identificarse con un tiempo dado y determinado.

La totalidad vive en la parte, pero no puede identificarse nunca con una parte. Reconocer esta relación entre parte y todo equivale a afirmar que la verdad no coincide nunca con la objetivación, con el fetichismo ni con la idolatría, pues, en su esencia, la verdad está constituida precisamente por la negación de la objetivación, del fetichismo y de la idolatría.

Traducción de Andrés-Pedro Sánchez Pascual

EXISTENCIA Y ÉTICA[1]

Emmanuel Lévinas

La verdad triunfante

La idea fuerte de existencia que el pensamiento europeo le debe a Kierkegaard insiste en mantener la subjetividad humana —y la dimensión de interioridad que ésta abre— como absoluta, como separada, como sosteniéndose más acá del Ser objetivo; pero también insiste paradójicamente en defender, a partir de una experiencia prefilosófica, la posición irreductible del sujeto contra el idealismo que, sin embargo, le había conferido un rango filosófico. Y ello, porque el idealismo llegaba hasta el extremo de o bien dejar reducido al hombre a un punto desencarnado e impasible, cuya interioridad se agotaba en la eternidad de un acto lógico; o bien, en el caso de Hegel, hasta el punto de hacer que el Ser absorbiera al sujeto humano, a ese mismo sujeto que lo desvelaba. Era pretensión del idealismo que el despliegue del Ser por parte del pensamiento le permitía al sujeto sobrevolarse y hacerle entrega a la Razón de sus últimos secretos. De este modo, todo sucedería como si, al acabar su obra, un pintor quedara atrapado en el propio cuadro que salía de su pincel, encontrándose así transportado a un mundo que él mismo había creado.

[1] «Existencia y ética» apareció originalmente en alemán en *Schweizer Monatshefte* en 1963 y no se publicó en francés hasta su edición en *Noms Propres* (Montpelier, Fata Morgana, 1976, pp. 99-109). Al ensayo seguía en la publicación francesa (pp. 111-115) la versión, modificada por el propio Lévinas, de sus dos intervenciones orales en el Coloquio de la UNESCO.

Kierkegaard combatió esa pretensión al discutir que el movimiento en el que el idealismo captaba a la subjetividad fuera originalmente pensamiento, es decir, fuera ese poder de «tematizar» que totaliza las experiencias, las revela comparables y, por ende, generalizables, y que, en virtud de sus diferencias y oposiciones, forma el Sistema y la Idea. Discutió que la subjetividad se redujera únicamente a ese poder que, a la vez que somete a todo ser a la medida del pensador, expresa al pensador en los seres que éste, al pensar, moldea. Discutió pues que el Ser fuera el correlato del pensar.

¿Dónde residirá entonces la subjetividad del sujeto? Kierkegaard no pudo recurrir a la particularidad del sentir y del gozar opuestos a la generalidad del concepto. El estadio al que denominó estético, y que es el de la dispersión sensible, desemboca en efecto en el atolladero de la desesperación en la que la subjetividad se pierde. Pero en el estadio que representa el otro extremo de la alternativa, el estadio ético —en el que se trataría de traducir la vida interior en términos de orden legal, de realizarla en la sociedad, en la fidelidad a las instituciones y a los principios así como en la comunicación con los hombres—, en este estadio ético, el pensamiento totalizador y generalizador se muestra incapaz de contener al pensador. La exterioridad no lograría igualar la interioridad humana: el sujeto tiene un secreto —para siempre inexpresable—, y este secreto determina su propia subjetividad. Secreto que no es simplemente algo conocido sobre lo cual se guarde silencio, sino que, identificado ante todo con la quemadura del pecado, permanece, de suyo, inexpresable. Ninguna verdad triunfante, es decir, racional o universal, ninguna expresión, podría ni recubrirlo ni apagarlo.

Pero esta quemadura incomunicable, esta «astilla en la carne», de lo que da muestras es de la subjetividad como *tensión sobre sí*, en la que cabe reconocer, más allá de la noción filosófica de subjetividad, el retorno a la experiencia cristiana e incluso a sus fuentes paganas: existencia tensa sobre sí misma, abierta a la exterioridad con una actitud de impaciencia y de espera, impaciencia que la exterioridad —de los hombres y de las cosas a la que el pensamiento distendido e impasible envuelve— no es capaz de satisfacer. Y, más allá de esta sed de salvación, una tensión más antigua del alma humana —quizá por esto «naturalmente cristiana»— que se consume en deseos.

La subjetividad heredada de esta antigua experiencia, común a la filosofía de la existencia y a la filosofía especulativa, es la manera en que un ser se produce a sí mismo, pero una manera tal que su identificarse no es una mera tautología lógica que meramente se *dijera* del ser —la repetición de A es A— y que resultase indiferente para su forma de planear por encima de la nada, como si de un *meteoro exterior* se tratara. La tautología hace que, de alguna forma, se activen ese salir de la nada y ese vuelo. Antes de todo lenguaje, la identificación de la subjetividad es el hecho de estar el ser apegado a su ser. La identificación de A como A es la ansiedad de A por A. La subjetividad del sujeto consiste en que lo Mismo se identifica preocupándose por lo Mismo: es egoísmo. La subjetividad es un Yo.

También el pensamiento que el idealismo hegeliano ponía en la subjetividad tenía como punto de partida esa orientación egocéntrica del sujeto. El esfuerzo más destacable de la dialéctica consistía en mostrar la necesidad de que ese egoísmo se convirtiera al Ser y a la Verdad y en revelar, por ello mismo, un pensamiento que dormitaba en la subjetividad del sujeto: en un momento determinado, la tensión sobre sí se relaja para volverse autoconciencia, el Yo se capta en una totalidad, sometido a una ley general, a partir de una verdad triunfante, es decir, que conduce hasta el discurso. Lo cual significa precisamente el paso de la subjetividad a la filosofía.

Frente a esto, el valor de la noción kierkegaardiana de existencia y de su protesta hondamente protestante contra los sistemas radica en percibir en ese discurso, en esa *posibilidad de hablar* —conquistada a partir del pensamiento totalizador—, una lejana imposibilidad del discurso; en atisbar la sombra de la noche a pleno sol del mediodía; en presentir, a través de esa filosofía de la totalidad que relaja la tensión del egoísmo subjetivo (quizá tan sublime éste como la sed de salvación), el fin de la filosofía desembocando en el totalitarismo político en el que los hombres ya no son la fuente de su lenguaje, sino reflejos del *logos* impersonal o simples papeles interpretados por simples figuras. Ahora bien, podemos preguntarnos, en cambio, si el retorno a esta subjetividad que se rehusa al pensamiento, es decir, que se rehusa a la verdad siempre triunfante, que se rehusa al pensamiento sospechoso de mentir y de *distraer* cuando pretende apaciguar las inquietudes, no nos lleva a otras violencias. En fin, hemos de preguntarnos si esta subjetivi-

dad que no se deja reducir al ser objetivo no podría ser comprendida a partir de un principio que no fuese su egoísmo; en otras palabras, si el verdadero estadio ético está correctamente descrito por Kierkegaard como generalidad y como equivalencia del exterior y del interior. ¿No podría la existencia ponerse fuera del totalitarismo especulativo sin caer dentro de la no-filosofía kierkegaardiana?

La verdad perseguida

A la verdad triunfante asequible al saber en el que la existencia tendría la ilusión —y nada más que la ilusión— de «explayarse», Kierkegaard opone la creencia que es auténtica por reflejar el estatuto incomparable de la subjetividad. La creencia no es un conocimiento imperfecto de una verdad que, en sí misma, fuera perfecta y triunfante, y que desde el principio ejerciera su dominio sobre el pensamiento de todos nosotros; no se trata del conocimiento de una verdad solamente incierta. Si así fuese, la creencia sería una mera degradación del saber. La subjetividad que cree se habría confundido con una opacidad que, antes de desvanecerse, recorrería el soleado campo de la exterioridad.

Lo que la creencia traduce es la condición propia de una existencia que ningún «afuera» sería capaz de contener, pero que, al mismo tiempo, es menesterosa e indigente, pobre con esa pobreza radical, con esa pobreza irremediable, con esa hambre absoluta que es, en última instancia, el pecado. *La creencia remite a una verdad que sufre.* La verdad que *sufre* y que es perseguida es totalmente diferente de una verdad mal enfocada o mal comprendida. Hasta tal punto es diferente que, para Kierkegaard, la manifestación misma de lo divino se describe por la verdad que sufre: simultaneidad del Todo y de la Nada, Relación con una Persona a la vez presente y ausente —con un Dios humillado que sufre, muere y deja desesperados a quienes salva—. Certeza que hasta tal punto coexiste con la incertidumbre absoluta que cabe preguntarse si la Revelación misma no es contraria a la esencia de esa verdad crucificada, esto es, si el sufrimiento de Dios y el desconocimiento de la verdad no deberían alcanzar su grado sublime en un *incógnito* total.

La contradicción entre presencia y ausencia en la que está la creencia no desemboca en la conciliación: diríase una herida abierta, en estado de hemorragia inagotable. Este rechazar la síntesis no es ninguna debilidad intelectual, sino lo que mejor se ajusta a este nuevo modo de verdad: el sufrimiento y la humillación de la verdad no son el resultado de una aventura externa a ella. Se inscriben en su esencia de verdad y, de alguna manera, en su misma divinidad. De ahí que la salida de sí, la única que le queda a la subjetividad, la fe, sea la soledad del cara a cara con lo que, para Kierkegaard, sólo admite el cara a cara: con Dios. El salto mortal que da la existencia para pasar de la ausencia a la presencia hay que iniciarlo siempre de nuevo. La posesión nunca está asegurada. Si se produjera la síntesis, se interrumpiría el cara a cara. Podría entonces *decirse*. La subjetividad perdería su tensión sobre sí, su crispación, su hondo egoísmo, y entraría en la exterioridad y la generalidad. Se convertiría en filosofía o Vida Futura[1]. La existencia busca en la creencia el reconocimiento, igual que hace la conciencia, según Hegel. Lucha por ese reconocimiento al buscar el perdón y la salvación; pero ese reconocimiento se lo otorga una verdad ella misma escarnecida y no reconocida y siempre *por reconocer*, y el subjetivismo de la subjetividad nunca está concluido.

Pero la idea de la verdad que sufre transforma toda búsqueda de la verdad —toda relación con la exterioridad— en un drama interior. Considerada desde fuera, no pasa de ser indiscreción y escándalo. El discurso que dirige al exterior es cólera e invectiva. Es despiadado. La verdad que sufre no abre al hombre a los otros hombres, sino a Dios en la soledad. Esta existencia, cuya interioridad le resulta demasiado grande a la exterioridad —en la que no cabe—, tiene que ver, y no poco, con la violencia del mundo moderno y su culto al Ardor y a la Pasión. Entraña irresponsabilidad, un fermento de desintegración. Filósofos malditos o maldecidores surgen como poetas malditos. Pero podemos preguntarnos también si la exaltación de la fe pura, correlativa de la verdad crucificada (y cuya «fenomenología» nadie ha desarrollado con más rigor que Kierkegaard), no es ella misma la última consecuencia de esa tensión aún natural del ser sobre sí mismo que, más arriba, hemos llamado egoísmo, el cual no es un feo defecto del sujeto, sino su ontología, y que hallamos

[1] Jean Wahl —el historiador más completo, más penetrante y más filosófico de Kierkegaard— lo reconoce, por ejemplo, para el concepto fundamental de angustia. Véase *Études kierkegaardiennes*, Aubier, París, 1938, p. 211, nota 2.

tanto en la sexta proposición de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza («cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»), como en la fórmula heideggeriana sobre la existencia, la cual existe de tal manera que le va en ella su propia existencia.

La filosofía de Kierkegaard ha influido en el pensamiento contemporáneo tan profundamente que las reservas, incluso el rechazo, que pueda suscitar siguen siendo prueba de esa influencia. La seducción del último Heidegger se debe en parte al estilo rigurosamente ontológico que ha adoptado su pensamiento del Ser. Si éste se opone con tanto vigor al subjetivismo kierkegaardiano no es sino por haber recorrido hasta el final la aventura de la existencia y por ser quizás el que más ha contribuido, en *Ser y Tiempo,* a elevar al rango de categorías filosóficas las nociones que, en Kierkegaard, aún conservan la significación de avatares subjetivos[3]. Igualmente, el retorno del pensamiento hegeliano y la fascinación que ejerce no se deben únicamente a que aporte un fundamento a las grandes cuestiones políticas del momento que preocupan a los partidarios y a los adversarios del marxismo, es decir, a toda la humanidad pensante de esta mitad del siglo veinte. El neohegelianismo hace gala de cierta nobleza al reaccionar contra el subjetivismo exacerbado de la existencia. Después de cien años de protestas kierkegaardianas, hay ganas de dejar atrás este patetismo. La distracción que Kierkegaard denuncia en los sistemas, haciendo suya la noción pascaliana de diversión, ha sido poco a poco sustituida por la evidencia de cierta impudicia.

Cabe que nos preguntemos si, a la autenticidad —cuyo sabor ha recuperado para nosotros Kierkegaard—, no le pertenecen en cierto sentido el olvido y el rechazo de esa tensión sobre sí que sigue siendo la subjetividad kierkegaardiana, y si esa preocupación por la salvación que la filosofía sistemática tanto desdeña no debería ir acompañada de una renuncia de sí.

En el diálogo entre Anima y Animus, entre el alma individual y sensible y el Espíritu universal, nos da la impresión de que la voz del Espíritu —incluso en su forma hegeliana— fija límites a las complacencias que el Alma y su interioridad sienten siempre por sí mismas.

[3] Nos complace rendir homenaje en esta ocasión a la magnífica obra de Max Picard, quien con tanta profundidad ha hablado de la apertura metafísica en el «rostro humano», y remitir a su obra.

El recurso al Ser del ente que se desvela y que, sólo por su verdad y su misterio, suscita la subjetividad humana, lo mismo que el recurso a las estructuras impersonales del Espíritu por encima de la arbitrariedad y la imaginación, adquieren acentos viriles y despiadados a los que pueden ser sensibles los hombres que salen de la experiencia existencialista, no sólo como se es sensible a un cambio de clima, sino como amamos lo que nos resulta familiar. El pensamiento kierkegaardiano ha contribuido a ello con su intransigente vehemencia, con su gusto por el escándalo. En cualquier caso, a partir de entonces hay un nuevo tono en la filosofía, que Nietzsche reivindicó cuando empezó a filosofar «a martillazos».

La dureza y la agresividad del pensamiento que hasta entonces caracterizaban la acción menos escrupulosa y más realista, justifican en lo sucesivo esa violencia y ese terrorismo. No es asunto sólo de forma literaria. La violencia nace en Kierkegaard en el preciso instante en que la existencia, al rebasar el estadio estético, no puede quedarse en lo que toma por estadio ético cuando entra en el estadio religioso, dominio de la creencia. Ésta ya no se justifica hacia fuera, e, incluso dentro, es a la vez comunicación y soledad y, por ello, violencia, y pasión. Así comienza el desprecio por el fundamento ético del ser, el carácter de alguna manera secundario de todo fenómeno ético que, a través de Nietzsche, nos lleva al amoralismo de las filosofías más recientes.

La diaconía

Toda la polémica entre Kierkegaard y la filosofía especulativa supone entender la subjetividad en tensión sobre sí misma, la existencia como preocupación de un ser por su propia existencia, como un tormento para sí. Para Kierkegaard, la ética significa lo general. La singularidad del Yo se perdería bajo la regla válida para todos. La generalidad no puede ni contener ni expresar el secreto del Yo infinitamente indigente y angustiado por sí.

Pero, ¿es que la relación con el Otro equivale a entrar en la generalidad y desaparecer en ella? *Esto es lo que hay que preguntarse contra Kierkegaard, tanto como contra Hegel.* Si la relación que el Yo mantiene con la exterioridad no puede dar lugar a una totalidad cuyas partes se comparen y se generalicen, no es porque, en el sistema, el Yo conserve

su secreto, sino porque la exterioridad en la que los hombres nos muestran su rostro hace que estalle la totalidad. Este estallido del sistema a partir del Otro *(Autrui)* no es una imagen apocalíptica, sino la imposibilidad misma en la que se halla el pensamiento reductor de todo lo otro a lo mismo cuando pretende reducir al Otro. Imposibilidad que no se queda en esta significación negativa, sino que de inmediato pone en cuestión al Yo. Este cuestionamiento significa responsabilidad del Yo para con el Otro *(Autre)*. La subjetividad *es* en esta responsabilidad, y sólo la subjetividad irreductible puede asumir una responsabilidad. Eso es la ética.

Por lo tanto, ser Yo significa no poder escaparse de la responsabilidad. Este aumento de ser, esta exageración existencial que se llama *ser yo* —este bulto de la *ipseidad* en el ser—, culmina en una turgencia de la responsabilidad. El cuestionamiento del yo en el rostro del Otro *(Autrui)* es una tensión nueva en el Yo que no es una tensión sobre sí. En lugar de aniquilar al Yo, el cuestionamiento lo vuelve solidario del Otro de un modo incomparable y único. Solidario, no como la materia es solidaria del bloque del que forma parte o como lo es el órgano del organismo en el que desempeña su función: estas solidaridades, mecánica y orgánica, disolverían al Yo en una totalidad.

El Yo es solidario del no-yo, como si toda la suerte del Otro *(Autre)* estuviera en sus manos. La unicidad del Yo estriba en que nadie puede responder en su lugar. El cuestionamiento del Yo por el Otro no es inicialmente un acto de reflexión en el que el Yo resurja y vuele sobre sí glorioso y sereno, pero tampoco es la entrada del Yo en un discurso suprapersonal, coherente y universal. El cuestionamiento del Yo por parte del Otro es, *ipso facto*, una elección: la promoción a un puesto privilegiado del que depende todo lo que no es yo.

Esta elección significa el compromiso más radical de cuantos haya, el altruismo total. La responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo —incluido el egoísmo de la salvación— no lo transforma en un momento del orden universal. Lo confirma en su ipseidad, en su puesto central en el ser, soporte del universo.

El Yo ante el Otro *(Autrui)* es infinitamente responsable. El Otro *(Autre)* es el pobre y el despojado, y nada que concierna a este Extranjero puede dejarle indiferente. Alcanza el apogeo de su existencia como yo precisamente cuando todo le mira en el Otro *(Autrui)* y, así, todo lo de él le concierne. La plenipotencia en que se mantiene la sobe-

ranía del Yo no se extiende hasta el Otro para conquistarlo, sino para sostenerlo. Pero, al mismo tiempo, sostener la carga del Otro es confirmarlo en su sustancialidad, situarlo por encima del Yo. El Yo sigue siendo quien rinde cuentas de esta carga ante el mismo a quien sostiene. Aquel de quien he de responder es aquel a quien he de responder. El *«de quien...»* y el *«a quien...»* coinciden. Este doble movimiento de la responsabilidad designa la dimensión de altura y él es el que me prohíbe ejercer esa responsabilidad como piedad, pues debo rendirle cuentas al mismo del que debo rendir cuentas. Movimiento que me prohíbe ejercer esa responsabilidad como obediencia incondicional en un orden jerárquico, pues del mismo que me da órdenes soy yo responsable.

Kierkegaard siente predilección por el relato bíblico del sacrificio de Isaac. De este modo, lo que hace es describir el encuentro con Dios de una subjetividad que se eleva al nivel religioso, esto es, ¡con un Dios por encima del orden ético! Ahora bien, su interpretación de este relato puede orientarse sin duda alguna en otro sentido. Quizás el momento cumbre del drama sea cuando Abraham presta oídos a la voz que lo devuelve al orden ético. Pero Kierkegaard nunca habla de la situación en la que Abraham entabla diálogo con Dios para interceder en favor de Sodoma y Gomorra en nombre de los justos que pueda haber en estas ciudades. En esa ocasión, Abraham es plenamente consciente de su nada y de su mortalidad: «Soy polvo y ceniza» abre casi la conversación mientras la llama aniquiladora de la cólera divina arde ante los ojos de Abraham en cada una de sus intervenciones. Pero la muerte no tiene poder, porque la vida recibe un sentido a partir de una responsabilidad infinita, a partir de una *diaconía* profunda que constituye la subjetividad del sujeto, y sin que esta responsabilidad, toda ella tendida hacia el Otro *(Autre)*, deje un respiro para volver sobre sí.

Acerca de «Kierkegaard vivo»

I

Lo que me incomoda de Kierkegaard se resume en dos puntos.

Primer punto: Kierkegaard ha rehabilitado la subjetividad, al único, al singular, con una fuerza incomparable. Pero, al protestar contra la

absorción de la subjetividad por parte de la universalidad hegeliana, dotó a la historia de la filosofía de una subjetividad exhibicionista, impúdica. Tengo la impresión de que la seducción que ejerce sobre nosotros el último Heidegger, lo mismo que la atracción del neo-hegelianismo y del marxismo, puede que incluso del estructuralismo, se deban —claro está que en parte— a una reacción contra esta subjetividad enteramente desnuda que, por no querer perderse en lo universal, rechaza toda forma.

Segundo punto: lo que me choca es la violencia de Kierkegaard. Los modales de los fuertes y los violentos, que no temen escandalizar ni destruir, se han convertido, desde Kierkegaard y antes de Nietzsche, en una manera de filosofar: se filosofa con el martillo. En este escándalo permanente, en esta oposición a todo, percibo anticipadamente los ecos de ciertas violencias verbales que decían de sí mismas ser pensamientos y puros. No sólo estoy pensando en el nacional-socialismo, sino en todos los pensamientos que éste pudo exaltar. Esta dureza de Kierkegaard nace en el preciso momento en el que «supera lo ético». Toda la polémica de Kierkegaard contra la filosofía especulativa supone la subjetividad tensa sobre ella misma, da por supuesto que la existencia consiste en preocuparse un ser por su propia existencia y en atormentarse por sí. Para Kierkegaard, lo ético significa lo general. Según él, la singularidad del yo se perdería bajo la regla general válida para todos: la generalidad no puede ni contener ni expresar el secreto del yo. Pero no es cierto en modo alguno que lo ético esté donde él lo ve. Lo ético como conciencia de una responsabilidad para con el otro —hace un momento, la señorita Hersch ha hablado muy bien de la infinita exigencia que nos llama a ser responsables sin que podamos hacernos reemplazar—, lejos de extraviarnos en la generalidad, nos singulariza, nos planta como individuo único, como Yo. Parece que Kierkegaard desconociera esto, puesto que quiere rebasar el estadio ético, que es, para él, el estadio de lo general. Cuando evoca a Abraham, describe el encuentro de Dios en el punto en que la subjetividad se eleva hasta el plano de lo religioso, es decir, por encima de lo ético. Pero cabe pensar, por el contrario, que el momento cenital del drama esté en la atención que Abraham presta a la voz que lo reconduce al orden ético al prohibirle el sacrificio humano. Sorprende que obedeciera a la primera voz, pero lo esencial es que se distanciara lo bastante de esta obediencia como para oír la segunda voz. ¿Cómo se

explica, por lo demás, que Kierkegaard no mencione nunca el diálogo en el que Abraham intercede por Sodoma y Gomorra a causa de los justos que pueda haber en ellas? En ese momento, en Abraham es donde se formula el requisito previo de cualquier triunfo posible de la vida sobre la muerte. La muerte carece de poder sobre la vida finita que recibe un sentido de la responsabilidad infinita por el otro, de la diaconía constitutiva de la subjetividad del sujeto, toda ella tensión hacia el otro; ahí, en lo ético, es donde se apela a la unicidad del sujeto y a darle sentido a la vida a pesar de la muerte.

II

Con ello, Kierkegaard aporta algo absolutamente nuevo a la filosofía europea: la posibilidad de llegar a la verdad a través del desgarramiento siempre renovado de la duda, que no sólo consistiría en una invitación a asegurarse la evidencia, sino que formaría parte de la evidencia misma. Pienso que la novedad filosófica de Kierkegaard estriba en su noción de creencia. La creencia no es en él un conocimiento imperfecto de una verdad en sí misma perfecta y triunfante: para él, la verdad no es una pequeña verdad, una verdad sin certeza, una degradación del saber. Lo que en Kierkegaard se da es una oposición, no entre fe y saber que opondría lo incierto a lo cierto, sino entre verdad triunfante y verdad perseguida. La verdad perseguida no es simplemente una verdad a medias. La persecución y, por ello mismo, la humildad son las modalidades de lo verdadero. Se trata de algo completamente nuevo. La grandeza de la verdad trascendente, su misma trascendencia, se debería a su humildad: la verdad trascendente se manifiesta como no atreviéndose a decir su nombre y, por ello, siempre empezando, de modo que nunca llega a hacerse un sitio entre los fenómenos con los que de inmediato se confundiría como si no procediera de más allá. Incluso cabe preguntarse si la Revelación, que expresa su origen, no es contraria a la esencia de la verdad trascendente, dado que ésta no puede manifestarse en toda su autenticidad más que como perseguida; cabe preguntarse si el incógnito no debería ser el modo propio de la revelación, si la verdad que se ha dicho no debería aparecer también como eso acerca de lo cual nada se ha dicho.

La idea de que la trascendencia de lo trascendente reside en su extrema humildad nos permite entrever una verdad que no es un desvelamiento. La humildad de la verdad perseguida es tanta que no se atreve a presentarse «en el claro» del que ha hablado Heidegger. O, si ustedes lo prefieren, su presentación es equívoca: está ahí como si no estuviera ahí. Ésta es, para mí, la nueva idea que Kierkegaard aporta. La idea de verdad perseguida quizá nos permita poner fin al juego del desvelamiento en el que la inmanencia acaba siempre ganando a la trascendencia: en efecto, una vez que el ser ha sido desvelado —ya sea parcialmente, ya sea en el Misterio—, se vuelve inmanente. En este desvelamiento no hay verdadera exterioridad. Hete aquí que, con Kierkegaard, algo se manifiesta y, aun así, a uno le cabe preguntarse si hubo manifestación. Alguien ha abierto un hueco — ¡Pero no! No ha dicho nada. La verdad se juega en dos tiempos: lo esencial ha sido dicho y, si ustedes quieren, a la vez nada ha sido dicho. Ésta es la nueva situación, el permanente desgarramiento, un resultado que no es un resultado. Revelación y, después, nada. Esta nueva modalidad de verdad aportada por Kierkegaard no es pura invención de filósofo. Es realmente la traducción de una época (y lo que ayer decía Beaufret de que Kierkegaard es el pensador de nuestro tiempo es absolutamente verdad, pero quizá no sólo por razones heideggerianas) que perdió la confianza de la autenticidad histórica de las Escrituras sin perder la posibilidad de oír a través de ellas una voz que procede de allá lejos. Las Escrituras quizá no sean nada. Después de la Crítica histórica de la Biblia, se explican por muchas contingencias. Y, con todo, hubo en ellas mensaje. En este sentido es en el que, en la manera kierkegaardiana de la verdad, se da una nueva modalidad de lo Verdadero.

Traducción de Jesús María Ayuso

A QUIÉN DAR (SABER NO SABER)[1]

Jacques Derrida

Mysterium tremendum. Misterio espantoso, secreto que hace temblar.

Temblar. ¿Qué hacemos cuando temblamos? ¿Qué hace temblar?

Un secreto *siempre hace* temblar. No sólo estremecerse o tiritar, lo que también ocurre a veces, sino temblar. El estremecimiento puede ciertamente manifestar el miedo, la angustia, la aprehensión de la muerte, cuando nos estremecemos de antemano ante el anuncio de lo que va a venir. Pero puede ser ligero, a flor de piel, cuando el estremecimiento anuncia el placer o el gozo. Momento de tránsito, tiempo suspendido de la seducción. Un estremecimiento no siempre es algo excesivamente grave, a veces es discreto, apenas sensible, un poco epifenomenal. Más que seguir al acontecimiento, nos prepara para él. Se dice que el agua se estremece antes de hervir, es lo que llamamos la seducción: una preebullición superficial, una agitación preliminar y visible.

Como en el temblor de tierra o como cuando temblamos de arriba abajo, el temblor, al menos como señal o síntoma, ya ha tenido lugar. No es algo preliminar, aun cuando, al conmoverlo todo imprimiéndole al cuerpo una tremulación incoercible, el acontecimiento se anuncie y siga amenazando. La violencia se va a desencadenar de nuevo; un traumatismo podría insistir repitiéndose. Por muy diferentes que sean,

[1] Capítulo tercero de la obra de Jacques Derrida *Dar la muerte* —París, Galilée 1999—, según la traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte: Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós 2000. Agradecemos a la editorial española y a los traductores el permiso para la reproducción del texto.

el miedo, el temor, la ansiedad, el terror, el pánico o la angustia han comenzado ya en el temblor, y aquello que los ha provocado continúa o amenaza con seguir haciéndonos temblar. Con mucha frecuencia no sabemos ni vemos el origen —secreto, pues—, de lo que se nos viene encima. Tenemos miedo del miedo, estamos angustiados por la angustia —y temblamos—. Temblamos en esta extraña repetición que vincula un pasado irrecusable (ha tenido lugar un golpe, un trauma nos ha afectado ya) con un futuro inanticipable, anticipado pero inanticipable, *aprehendido*, pero justamente, y por eso hay porvenir, aprehendido *como* imprevisible, impredecible, al que nos aproximamos *como* algo inaproximable. Incluso si creemos saber lo que va a suceder, el nuevo instante, lo que viene en este venir permanece virgen, inaccesible aún, invivible en el fondo. En la repetición de lo que permanece impredecible, temblamos ante todo por no saber de dónde ha venido ya el golpe, desde dónde se ha dado (el buen o el mal golpe, a veces el bueno *como* malo) y por no saber, secreto redoblado, si va a continuar, recomenzar, insistir, repetirse: si, cómo, dónde, cuándo. Y por qué razón este golpe. Tiemblo entonces por tener todavía miedo de lo que ya me da miedo y que ni veo ni preveo. Tiemblo ante lo que excede mi ver y mi saber aun cuando ello me afecte en lo más íntimo, en cuerpo y alma, como se suele decir. Tendido hacia aquello que hace fracasar el ver y el saber, el temblor es efectivamente una experiencia del secreto o del misterio, pero otro secreto distinto, otro enigma u otro misterio vienen a precintar la experiencia invivible, añadiendo un precinto o una custodia de más al *tremor* (la voz latina para temblor, de *tremo*, que en griego como en latín quiere decir *tiemblo, estoy agitado por temblores;* en griego encontramos también *tromeô:* tiemblo, tirito, temo; y *tromos*, el temblor, el temor, el espanto. *Tremendus, tremendum*, como en el *mysterium tremendum*, es en latín [adjetivo verbal de *tremo*] lo que hace temblar, lo espantoso, lo angustioso, lo terrorífico).

¿De dónde viene el precinto suplementario? No se sabe *por qué se tiembla*. El límite del saber ya no concierne solamente a la causa o al acontecimiento, a lo desconocido, a lo invisible, o a lo ignorado que nos hace temblar. No sabemos tampoco por qué esto produce este síntoma, una cierta irreprimible agitación del cuerpo, la inestabilidad incontrolada de los miembros, esa tremulación de la piel o de los músculos. ¿Por qué lo incoercible adopta esa forma? ¿Por qué el terror hace

temblar, cuando se puede también temblar de frío, traduciendo esas manifestaciones fisiológicas análogas experiencias y afectos que no tienen, aparentemente al menos, nada en común? Esta sintomatología es tan enigmática como la de las lágrimas. Aun cuando supiéramos por qué se llora, en qué situación y qué significa (lloro porque he perdido a uno de los míos, el niño llora porque le han pegado o porque no lo quieren: siente pena de sí mismo, se queja, se hace o se deja compadecer —por el otro—), ello no explicaría todavía que las glándulas llamadas lacrimales vinieran a segregar esas gotas de agua que se asoman a los ojos más que a otra parte, a la boca o a las orejas. Sería pues necesario abrir nuevas vías en el pensamiento del cuerpo, sin disociar los registros del discurso (el pensamiento, la filosofía, las ciencias bio-genético-psicoanalíticas, la filo- y la ontogénesis) para acercarnos algún día a aquello que hace temblar o que hace llorar, a esa *causa* que no es la causa última que se puede llamar Dios o la muerte (Dios es la causa del *mysterium tremendum*, y la muerte dada es siempre lo que hace temblar o también lo que nos hace llorar) sino la causa más próxima: no la causa próxima, es decir, el accidente o la circunstancia, sino la causa más cercana a nuestro cuerpo, aquello mismo que hace que entonces temblemos o lloremos antes que otra cosa. ¿Qué es lo que se metaforiza o se prefigura entonces? ¿Qué *quiere decir el cuerpo*, suponiendo que se pueda hablar todavía aquí de cuerpo, de decir y de retórica?

¿Qué es lo que hace temblar en el *mysterium tremendum?* Es el don del amor infinito, la disimetría entre la mirada divina que me ve y yo mismo que no veo aquello mismo que me mira, la muerte dada y soportada de lo irremplazable, la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad, el pecado, la salvación, el arrepentimiento y el sacrificio. Como el título de Kierkegaard *Temor y temblor*[1], el *mysterium tremendum* comporta una referencia al menos indirecta e implícita a san Pablo. En la epístola a los Filipenses (2,12), se pide a los discípulos que trabajen por su salvación en el temor y el temblor. Deberán obrar por su salvación sabiendo que Dios decide: el Otro no tiene que darnos ninguna razón ni que rendirnos cuentas, no

[1] S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement* en *OEuvres Complètes*, t. V, trad. francesa de P. H. Tisseau y E. M. Jacquet-Tisseau, L'Orante, 1972, p. 199 (trad. esp. de V. Simón Merchán, Tecnos, Madrid 1987, p. 96).

tiene por qué compartir sus razones con nosotros. Tememos y temblamos porque ya estamos en las manos de Dios, siendo libres sin embargo para trabajar, pero en sus manos y bajo la mirada de Dios a quien no vemos y cuya voluntad y decisiones por venir no conocemos, ni tampoco sus razones para querer esto o aquello, nuestra vida o nuestra muerte, nuestra perdición o nuestra salvación. Tememos y temblamos ante el secreto inaccesible de un Dios que decide por nosotros aun cuando no obstante somos responsables, es decir, libres para decidir, trabajar, asumir nuestra vida y nuestra muerte.

Pablo dice, y es éste uno de esos «adioses» de los que hablábamos:

> Así pues, amados míos, como siempre me habéis obedecido, trabajad con temor y temblor *(cum metu et tremore, meta phobou kai tromou)* por vuestra salvación no sólo en mi presencia, sino más todavía ahora que no estoy aquí [...] *(non ut in praesentia mea tantum, sed multo magis nunc in absentia mea; mè hos en tê parousia moû mónon allà nûn pollô mâllon en tê apousia moû [...])*.

Primera explicación del temor y del temblor, de «temor y temblor»: se le pide a los discípulos trabajar por su salvación no en presencia *(parousía)* sino en ausencia *(apousía)* del maestro: sin ver ni saber, sin entender la ley o las razones de la ley. Sin saber de dónde viene la cosa ni lo que nos espera, se nos abandona en la más absoluta soledad. Nadie puede hablar con nosotros, nadie puede hablar por nosotros, debemos hacernos cargo, cada uno debe hacerse cargo *(auf sich nehmen*, decía Heidegger respecto de la muerte, de nuestra muerte, de aquello que es siempre «mi muerte» y de la cual nadie puede hacerse cargo en mi lugar). Pero hay algo más grave aún en el origen de este temblor. Si Pablo dice «adiós» y se ausenta pidiendo que se le obedezca, en verdad ordenando que se le obedezca (porque no se pide obedecer, se ordena), es porque Dios mismo está ausente, oculto y silencioso, separado, secreto —en el momento en que es necesario obedecerle—. Dios no da sus razones, actúa como le parece, no tiene por qué dar razones ni por qué compartir nada con nosotros: ni sus motivaciones, si las tiene, ni sus deliberaciones, ni tampoco sus decisiones. De otro modo no sería Dios, no tendríamos que habérnoslas con el Otro como Dios o con Dios como *radicalmente otro*. Si el otro compartiese con nosotros sus razones explicándonoslas, si nos hablara todo el

tiempo sin secreto alguno, no sería el otro, estaríamos en un elemento de homogeneidad: en la homología, incluso en lo monológico. El discurso es también este elemento de lo Mismo. No hablamos ni con Dios ni a Dios, no hablamos con Dios ni a Dios como hablamos con los hombres o a nuestros semejantes. Pablo añade en efecto:

> Porque es Dios quien opera en vosotros el querer y el obrar, según le place[1].

Se comprende que Kierkegaard haya elegido, para su título, el discurso de un gran judío converso, Pablo, en el momento de meditar una experiencia todavía judía del Dios oculto, secreto, separado, ausente o misterioso, el mismo que decide, sin revelar sus razones, exigir a Abraham el gesto más cruel e imposible, el más insoportable: ofrecer a su hijo Isaac en sacrificio. Todo esto ocurre en secreto. Dios guarda silencio sobre sus razones, también Abraham, y el libro no está firmado por Kierkegaard, sino por Johannes de Silentio («personaje poético como no puede surgir más que entre los poetas», escribe Kierkegaard al margen de su texto)[2].

Este seudónimo guarda silencio, dice el silencio guardado. Como todos los seudónimos, parece destinado a mantener secreto el verdadero nombre *como* patronímico, a saber, el nombre del padre de la obra, en verdad el nombre del padre del padre de la obra. Este seudónimo, uno entre todos los que Kierkegaard ha multiplicado, nos recuerda una evidencia: que una reflexión que vincula la cuestión del secreto con la de la responsabilidad se dirige desde un inicio al nombre y a la firma. Se piensa frecuentemente que la responsabilidad consiste en hacer y fir-

[1] Cito la traducción de Grosjean y Léturmy (Gallimard, Paris 1971) añadiendo a veces las palabras griegas o latinas. Lo que ellos traducen por «según le place» no significa que haya un placer de Dios, sino voluntad *soberana* que no consulta a nadie, del mismo modo que el rey actúa como le viene en gana sin desvelar sus razones secretas, sin tener que rendir cuentas ni dar explicaciones. El texto no nombra el placer sino la voluntad de Dios: *pro bona voluntate* o *hypèr tês eudokías*. *Eudokía* es la buena voluntad, no sólo en el sentido de la voluntad buena («querer el bien»), sino en el del simple querer que juzga que algo es conveniente, porque le place, como se ha traducido, porque tal es su voluntad y eso basta. *Eudokeo*: juzgo conveniente, apruebo, a veces me place o me complazco en, consiento.

[2] *Søren Kierkegaards Papirer*, IV B 79, Copenhague, 1908-1948.

mar *en nombre propio*. Una reflexión responsable sobre la responsabilidad se interesa de entrada por todo lo que puede sucederle al nombre en la seudonimia, la metonimia, la homonimia; se interesa por lo que puede ser *un nombre verdadero*. Pretenderemos o querremos a veces que el nombre sea más efectivo, más auténtico cuando se trata del nombre secreto con el que uno *se llama y que uno se da o finge darse*, nombre *que nombra* más y es más *nombrado* en el seudónimo que en la oficialidad legal del patronímico público.

El temblor de *Temor y temblor* es, según parece, la experiencia misma del sacrificio. No, ante todo, en el sentido hebreo del término, *korban*, que quiere decir más bien la aproximación y que abusivamente se traduce por sacrificio, sino en el sentido en el que el sacrificio supone matar a lo único en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso. Se trata pues también de la substitución imposible, de lo insubstituible, pero también de la substitución del animal por el hombre —y asimismo, sobre todo, en esta misma substitución imposible, de lo que vincula a lo sagrado con el sacrificio y al sacrificio con el secreto—.

Kierkegaard-de Silentio recuerda la extraña respuesta de Abraham a Isaac cuando éste le pregunta dónde se encuentra el cordero para el sacrificio. No se puede afirmar que Abraham no le responda. Le dice que Dios proveerá. Dios procurará el cordero para el holocausto[5]. Abraham guarda pues su secreto pero responde a Isaac. Ni se calla ni miente. No dice lo no-verdadero. En *Temor y temblor (Problema III)*, Kierkegaard medita sobre este doble secreto: entre Dios y Abraham, mas también entre este último y los suyos. Abraham no habla de lo que Dios le ha ordenado sólo a él, no le habla a Sara, ni a Eleazar, ni a Isaac. Debe guardar el secreto (es su deber) pero es también un secreto que *debe* guardar, doble necesidad porque *no puede sino* guardarlo, en el fondo: no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas. Está obligado a mantener el secreto porque está incomunicado[6].

---

[5] Génesis XXII, 8.

[6] *Être au secret* y *rester au secret* significan respectivamente «estar incomunicado» y «permanecer incomunicado», estar apartado, aislado, segregado, sin posibilidad de comunicación alguna. Evidentemente, la traducción al castellano de estas expresiones pierde toda referencia al motivo del secreto. No obstante, hemos optado por el término «incomunicado» por ser la traducción más exacta del francés (ndt).

Por decirlo en otras palabras, Abraham transgrede el orden de la ética. Porque la ética, según Kierkegaard, no tiene expresión más elevada que la que nos vincula con nuestros prójimos y con los nuestros (éstos pueden ser la familia, mas también la comunidad concreta de los amigos o de la nación). Al guardar el secreto, Abraham traiciona la ética. Su silencio, en todo caso el hecho de que no desvele el secreto del sacrificio solicitado, no está ciertamente destinado a salvar a Isaac.

En cierta manera, sin embargo, Abraham habla. De hecho, habla. Pero aunque puede decirlo todo, basta con que guarde silencio sobre una sola cosa para que se pueda concluir que no habla. Tal silencio embarga todo su discurso. Por consiguiente habla y no habla. Responde sin responder. Responde y no responde. Responde soslayadamente. Habla para no decir nada de lo esencial que debe mantener en secreto. Habla para no decir nada, ésta es siempre la mejor técnica para guardar un secreto. Abraham, de todos modos, no habla simplemente para no decir nada cuando responde a Isaac. Dice algo que es más que decir nada y que no es falso. Dice algo que no es una no-verdad y, por otra parte, algo que, aunque no lo *sepa todavía*, se verificará.

En la medida en que no diciendo lo esencial, a saber, el secreto entre Dios y él, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en la propia singularidad en el momento de la decisión. Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar. Ya que, desde el momento en que se habla y se entra en el medio del lenguaje, se pierde, pues, la singularidad. Se pierde pues la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa. La palabra nos apacigua, señala Kierkegaard, porque «traduce» en lo universal[7].

Primer efecto o primer destino del lenguaje: privarme o, asimismo, librarme de mi singularidad. Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, abdico al mismo tiempo de mi libertad y mi responsabilidad. Ya no soy nunca más yo-mismo, solo y único, desde el momento en que hablo. Contrato extraño, paradójico y terrorífico también, aquel que vincula la responsabilidad infinita con el silencio y con el secreto.

---

[7] S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, p. 199 (trad. esp., p. 96).

Contradice lo que se piensa tanto normalmente como desde el punto de vista más filosófico. Para el sentido común, también para la razón filosófica, la evidencia más compartida es la que vincula la responsabilidad con la publicidad y con el no-secreto, con la posibilidad, es decir, con la necesidad de dar cuenta, justificar o asumir el gesto y la palabra ante los otros. Aquí, por el contrario, parece de modo igualmente necesario que la responsabilidad absoluta de mis actos, en tanto que debe ser la mía, absolutamente singular, puesto que nadie puede obrar en mi lugar, implica no sólo el secreto, sino que, no hablándole a los otros, no dé cuenta, no responda de nada, y no responda nada a los otros o ante los otros. Escándalo y paradoja a la vez. La exigencia *ética* está regulada, según Kierkegaard, por la generalidad; y define, pues, una responsabilidad que consiste en *hablar*, es decir, en introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos. Ahora bien, ¿qué nos enseñaría Abraham en esta aproximación del sacrificio? Que lejos de asegurar la responsabilidad, la generalidad de la ética nos empuja a la irresponsabilidad. Incita a hablar, a responder, a rendir cuentas, así pues, a disolver mi singularidad en el elemento del concepto.

Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no poder acceder, para *formar*lo, a un concepto de la responsabilidad. Pues la responsabilidad (no nos atrevemos ya a decir el concepto universal de responsabilidad) exige a la vez rendir cuentas, responder-de sí en general, de lo general y ante la generalidad, por consiguiente, la substitución y, de otra parte, la unicidad, la singularidad absoluta, por tanto, la no-substitución, la no-repetición, el silencio y el secreto. Lo que aquí se dice de la responsabilidad, se dice de igual modo de la decisión. La ética me empuja a la substitución, como lo hace la palabra. De donde la insolencia de la paradoja: para Abraham, declara Kierkegaard, *la ética es la tentación*. Él debe pues resistir a ella. Se calla para frustrar la tentación moral que, bajo pretexto de llamarlo a la responsabilidad, a la auto-justificación, le haría perder, con su singularidad, su última responsabilidad, su injustificable, secreta y absoluta responsabilidad ante Dios. Ética como irresponsabilización, contradicción insoluble y, por tanto, paradójica entre la responsabilidad *en general* y la responsabilidad absoluta. La responsabilidad absoluta no es una responsabilidad, no es en todo caso la responsabilidad general o en general. Debe ser absolutamente y por excelencia, excepcional o extraordinaria: como si la responsabilidad absoluta no debiera ya depender de un *concepto* de responsabilidad y debiera pues permanecer inconcebible, incluso impensable para ser lo que debe ser: irresponsable, pues, por ser absolutamente responsable. «Abraham no *puede* hablar; porque no puede dar la explicación definitiva [...] según la cual se trata de una prueba, mas —es necesario señalarlo— de una prueba donde la ética constituye la tentación»[*].

La ética puede, por lo tanto, estar destinada a irresponsabilizar. Haría falta a veces rechazar su tentación, es decir, la propensión o la facilidad, en nombre de una responsabilidad que no tiene cuentas que calcular —o que rendir, al hombre, a lo humano, a la familia, a la sociedad, a los semejantes, a los nuestros—. Una responsabilidad tal guarda su secreto; no puede ni debe presentarse. De modo indómito, celoso, rechaza la autopresentación ante la violencia que consiste en pedir cuentas y justificaciones, en exigir la comparecencia ante la ley de los hombres. Rehusa la autobiografía que siempre es autojustificación, *egodicea*. Ciertamente Abraham *se presenta*, pero ante Dios, el Dios único, celoso, secreto, el Dios a quien dice «heme aquí». Mas, para hacer esto, debe renunciar a la fidelidad a los suyos, lo que constituye un perjurio, o bien negarse a presentarse ante los hombres. Deja de hablarles. Cuando menos, esto es lo que da que pensar el sacrificio de Isaac (todo ocurriría de otro modo en el caso del héroe trágico, Agamenón por ejemplo).

El secreto es, en el fondo, tan intolerable para la ética como para la filosofía o la dialéctica en general, de Platón a Hegel.

«La ética es, como tal, lo general y, por este último título, también lo manifiesto. Definido como ser inmediatamente sensible y psíquico, el Individuo es el ser oculto. Su tarea ética consiste entonces en apartarse de su secreto para llegar a ser manifiesto en lo general. Cada vez que quiere permanecer en lo oculto, comete un pecado y entra en una crisis de la que no puede salir más que manifestándose.

[*] Op. cit., p. 201 (trad. esp., p. 98).

Henos aquí de nuevo en el mismo punto. Si no hay un interior oculto justificado por el hecho de que el individuo como tal es superior a lo general, la conducta de Abraham es injustificable, ya que ha despreciado las instancias éticas intermediarias. Pero, si hay un interior oculto semejante, estamos en presencia de una paradoja irreductible a la mediación. La filosofía hegeliana no admite interior oculto ni inconmensurable alguno que estén fundados de derecho. Es, por tanto, consecuente consigo misma al reclamar la manifestación, pero no se encuentra en lo cierto cuando pretende considerar a Abraham como el padre de la fe y hablar de ésta»[9].

Bajo la forma ejemplar de la coherencia absoluta, la filosofía hegeliana representa la exigencia irrecusable de manifestación, de fenomenalización, de desvelamiento; y, por consiguiente, pensamos, la demanda de verdad que anima a la filosofía y a la ética en lo que tienen de más poderoso. No hay secreto último para lo filosófico, lo ético o lo político. Lo manifiesto es preferible a lo secreto, la generalidad universal es superior a la singularidad individual. No hay ningún secreto irreductible y justificable de derecho, «fundado en el derecho» —y se hace necesario añadir la instancia del derecho a la de la filosofía y la ética—. Ningún secreto es absolutamente legítimo. Mas la paradoja de la fe es que la interioridad permanece «inconmensurable a la exterioridad»[10]. Ninguna manifestación puede consistir en exteriorizar el interior o en mostrar lo oculto. El caballero de la fe no puede ni comunicarse ni hacerse comprender por nadie, no puede socorrer al otro[11]. El deber absoluto que lo obliga ante Dios no puede tener la forma de la generalidad que llamamos el deber. Si obedezco a mi deber ante Dios (lo que es el deber absoluto) *solamente por deber*, no estoy en relación con Dios. Para cumplir mi deber ante Dios mismo, es preciso que no sea *por deber*, por esta forma de generalidad siempre mediatizable y comunicable que llamamos el deber. El deber absoluto que me vincula con Dios mismo, en la fe, debe dirigirse más allá de y contra todo deber: «El deber se hace deber cuando se pone en relación con Dios, pero, en el deber

[9] Op. cit., p. 171 (trad. esp., p. 69).
[10] Op. cit., p. 160 (trad. esp., p. 58).
[11] Op. cit., p. 162 (trad. esp., p. 60).

mismo, no entro en relación con Dios»[12]. Kant explicaba que actuar moralmente era actuar «por deber» y no solamente «conforme al deber». Kierkegaard ve en la acción «por deber», en el sentido universalizable de la ley, un quebrantamiento del deber absoluto. Ahí es donde el deber absoluto (hacia Dios y en la singularidad de la fe) implica una especie de don o de sacrificio que se dirige hacia la fe, más allá de la deuda y del deber, del deber como deuda. En esta dimensión se anuncia un «dar la muerte» que, más allá de la responsabilidad humana, más allá del concepto universal del deber, responda al deber absoluto.

De ahí deriva, en el orden de la generalidad humana, un deber de odiar. Kierkegaard cita las palabras de Lucas (14,26): «Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso su propia vida, no puede ser mi discípulo». A pesar de reconocer que estas «palabras son duras»[13], Kierkegaard sostiene su necesidad. Acentúa su rigor sin pretender hacerlas menos escandalosas o paradójicas. Pero el odio de Abraham hacia la ética y, por consiguiente, hacia los suyos (la familia, los amigos, los que le son cercanos, la nación, pero, en el límite, la humanidad entera, el género o la especie) debe seguir siendo absolutamente doloroso. Si le doy (la) muerte a lo que odio, no es un sacrificio. Debo sacrificar lo que amo. Debo llegar a odiar lo que amo, en el mismo momento, en el instante de darle (la) muerte. Debo odiar y traicionar a los míos, es decir darles (la) muerte en el sacrificio, no en tanto que los odio —sería demasiado fácil— sino en tanto que los amo. Debo odiarlos en tanto que los amo. El odio no sería el odio —sería demasiado fácil— si odiara lo odioso. Le es preciso odiar y traicionar lo más amable. El odio no puede ser el odio, no puede ser sino el sacrificio del amor al amor. Lo que no se ama, no hay por qué odiarlo, ni traicionarlo en el perjurio, ni darle (la) muerte.

Herético o paradójico, este caballero de la fe, ¿es judío, cristiano o judeo-cristiano-musulmán? El sacrificio de Isaac pertenece a lo que apenas nos atrevemos a llamar el tesoro común, el terrorífico secreto de un *mysterium tremendum* propio de las tres religiones llamadas del Libro, como religiones de los pueblos abrahámicos. La exigencia y el rigor

[12] Op. cit., p. 159 (trad. esp., p. 57).
[13] Op. cit., p. 162 (trad. esp., p. 60).

hiperbólico empujan al caballero de la fe a decir y a hacer cosas que parecerán atroces (e incluso *deberán* serlo). Éstas deben sublevar a los que suscriben la moral en general, la moral judeo-cristiana-islámica o la religión de amor en general. Mas, como dirá Patocka, quizá el cristianismo no ha pensado aún su propia esencia, ni los acontecimientos irrecusables por los que el judaísmo, el cristianismo y el islamismo han acontecido. No se puede ignorar ni borrar el sacrificio de Isaac en el Génesis, ni las palabras de Lucas en los Evangelios. Es preciso tomar nota de ello y eso es lo que Kierkegaard propone que se haga. Abraham llega a odiar a los suyos callándose, llega a odiar a su hijo único bienamado aceptando darle (la) muerte. Los odia no por odio ciertamente, sino por amor. No por ello odia menos, al contrario. Es preciso que Abraham ame absolutamente a su hijo para llegar a darle (la) muerte, a hacer lo que la ética llama odio y crimen.

¿Cómo odiar a los que nos son cercanos? Kierkegaard rechaza la distinción común entre el amor y el odio, la encuentra egoísta y sin interés. La reinterpreta en la paradoja. Dios no le pediría a Abraham darle (la) muerte a Isaac, es decir, dar esta muerte en ofrenda sacrificial a sí mismo, a Dios, si Abraham no le tuviera a su hijo un amor absoluto, único, inconmensurable:

> «[...] porque este amor que le tiene a Isaac es el que, por su oposición paradójica al amor que tiene a Dios, convierte su acto en un sacrificio. Mas la desesperación y la angustia de la paradoja hacen que Abraham no pueda en absoluto hacerse comprender por los hombres. Sólo *en el instante* en que su acto se encuentra en contradicción absoluta con su sentimiento, sacrifica a Isaac; sin embargo, la realidad de su acción es lo que le hace caer en el ámbito de lo general y, en este terreno, es y sigue siendo un criminal»[14].

He subrayado la palabra *instante*: «El instante de la decisión es la locura», dice en otro lugar Kierkegaard. La paradoja es inasible en el tiempo y según la mediación, es decir, en el lenguaje y según la razón. Como el don y como el «dar (la) muerte», sin dar nunca lugar a un presente, irreductible a la presencia o a la presentación, la paradoja exige

[14] Op. cit., p. 164 (trad. cast., p. 62).

una temporalidad del instante. Pertenece a una temporalidad intemporal, a una duración inasible: aquello que no se puede estabilizar, establecer, aprehender, *prender*, mas también lo que no se puede *comprender*, lo que el entendimiento, el sentido común y la razón no pueden *begreifen*, agarrar, concebir, entender, mediatizar, por lo tanto, tampoco negar o denegar, incluir en el trabajo de lo negativo, hacer trabajar: en el acto de *dar (la) muerte*, el sacrificio suspende aquí tanto el trabajo de lo negativo como el trabajo sin más, quizá incluso el trabajo del duelo. El héroe trágico accede al duelo. Abraham, por su parte, no es ni un hombre de duelo, ni un héroe trágico.

Para asumir una responsabilidad absoluta ante el deber absoluto, para poner en acto —o a prueba— su fe en Dios, Abraham debe asimismo seguir siendo en verdad un odioso criminal, pues acepta dar (la) muerte. En términos generales y abstractos, lo absoluto del deber, de la responsabilidad, de la obligación, exige ciertamente que se transgreda el deber ético, pero que, aun traicionándolo, no se deje de pertenecer a él y de reconocerlo al mismo tiempo. La contradicción y la paradoja deben ser soportadas *en el instante mismo*. Ambos deberes deben contradecirse, uno debe subordinar (incorporar, reprimir) al otro. Abraham debe tomar la responsabilidad absoluta de sacrificar a su hijo sacrificando la ética, mas, para que haya sacrificio, la ética debe conservar todo su valor; el amor por el hijo debe permanecer intacto, y el orden del deber humano debe continuar haciendo valer sus derechos.

El relato del sacrificio de Isaac podría ser leído como el alcance narrativo de la paradoja que habita el concepto de deber o de responsabilidad absoluta. Este concepto nos pone en relación (sin relación y en el doble secreto) con el otro absoluto, con la singularidad absoluta del otro, cuyo nombre aquí es Dios. Tengamos fe o no en el relato bíblico, le demos crédito o no, ya sea que dudemos de él o lo cambiemos de lugar, hay una moralidad, podríamos decir todavía, de este relato, incluso si lo consideramos una fábula (pero considerarlo una fábula es también perderlo en la generalidad filosófica o poética; disolver su carácter de acontecimiento histórico). Esta moralidad de la fábula vendría a indicar la moralidad misma, allí donde pone en juego el don de la muerte dada. Lo absoluto del deber y de la responsabilidad supone a la vez que se denuncie, rechace, trascienda todo deber, toda respon-

sabilidad y toda ley humana. Pide que se traicione todo lo que se manifiesta en el orden de la generalidad universal, y todo lo que se manifiesta en general, el orden mismo y la esencia de la manifestación, a saber, la esencia misma, la esencia en general en cuanto que es inseparable de la presencia y la manifestación. El deber absoluto exige que nos conduzcamos de forma irresponsable (perfidia o perjurio) reconociendo, confirmando, reafirmando lo mismo que se sacrifica, a saber, el orden de la ética y de la responsabilidad humanas. En una palabra, la ética debe ser sacrificada en nombre del deber. Es un deber no respetar, por deber, el deber ético. Hay que comportarse de modo no ético, no responsable, no solamente ético o responsable, y ello *en nombre del* deber, de un deber infinito, *en nombre del* deber absoluto. Y este nombre, que siempre debe ser singular, no es otro aquí que el nombre de Dios, como radicalmente otro, el nombre sin nombre de Dios, el nombre impronunciable de Dios como el otro con el que me vincula una obligación absoluta, incondicional, un deber incomparable, no negociable. El otro como otro absoluto, a saber, Dios, debe permanecer trascendente, oculto, secreto, celoso del amor, de la petición, de la orden que él da y que pide se guarde en secreto. El secreto es aquí esencial para el ejercicio de esa responsabilidad absoluta como responsabilidad sacrificial.

Insistamos aquí, en nombre de la moralidad de la moralidad, sobre aquello que, con demasiada frecuencia, olvidan los moralistas moralizantes y las buenas conciencias que no cesan de recordarnos con firmeza, todos los días o todas las semanas, en los periódicos, semanarios, emisoras de radio y televisión, el sentido de las responsabilidades éticas o políticas. A menudo se escucha que los filósofos que no escriben una ética faltarían a su deber ya que el primer deber del filósofo es pensar la ética, adjuntar un capítulo de ética a cada uno de sus libros y, para ello, volver a Kant con la mayor frecuencia posible. Lo que desconocen los caballeros de la buena conciencia es que el «sacrificio de Isaac» ilustra, si podemos emplear este término, en el caso de un misterio tan nocturno, la experiencia más cotidiana y común de la responsabilidad. Sin duda la historia es monstruosa, inaudita, apenas pensable: un padre dispuesto a darle (la) muerte a su hijo bienamado, a su amor irremplazable, y esto porque el Otro, el gran Otro se lo pide o se lo ordena sin darle la menor razón para ello; un padre infanticida que oculta a su hijo

y a los suyos lo que va a hacer y sin saber por qué. ¡Qué crimen abominable, qué espantoso misterio (*tremendum*) a los ojos del amor, de la humanidad, de la familia, de la moral!

¿Pero no es acaso también la cosa más común? ¿Lo que el más mínimo examen del concepto de responsabilidad debe constatar sin falta? El deber o la responsabilidad me vinculan con el otro, con el otro en cuanto que otro, y me vinculan en mi singularidad absoluta con el otro en cuanto que otro. Dios es el nombre del otro absoluto en cuanto que otro y en tanto que único (el Dios de Abraham: uno y único). Desde el momento en que entro en relación con el otro absoluto, mi singularidad entra en relación con la suya en el modo de la obligación y del deber. Soy responsable ante el otro en cuanto que otro, le respondo y respondo ante él. Pero, por supuesto, lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto. Hay también otros en número infinito, la generalidad innumerable de los otros, con los cuales me debería vincular la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal (lo que Kierkegaard llama el orden ético). No puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle otro otro, otros otros. *Cualquier/radicalmente otro* es *cualquier/radicalmente otro*. Los simples conceptos de alteridad y de singularidad son constitutivos tanto del concepto de deber como del de responsabilidad. Consagran a priori los conceptos de responsabilidad, decisión o deber, a la paradoja, al escándalo y a la aporía. La paradoja, el escándalo y la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud. Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, el orden, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros. Doy (la) muerte, perjuro, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del monte Moriah. Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquel que amo y debo amar, sobre el otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente. Abraham no es fiel a Dios sino en el perjurio, en la traición a todos los suyos y a la unicidad de cada uno de los

suyos, aquí ejemplarmente la de su hijo único y bienamado; y no sabría preferir la fidelidad a los suyos, o a su hijo, más que traicionando al otro absoluto: Dios, si se quiere.

No busquemos ejemplos, pues habría demasiados, uno a cada paso. Al preferir lo que hago aquí en este momento —aunque no sea más que porque le concedo tiempo y atención—, al elegir mi trabajo, mi actividad de ciudadano o de filósofo profesoral y profesional, que escribe o habla aquí en una lengua pública que resulta ser la francesa, quizá cumpla con mi deber. Pero sacrifico, traicionándolas a cada instante, todas mis otras obligaciones: en lo que se refiere a los otros otros que no conozco o que conozco, miles de mis «semejantes» (sin hablar de los animales que aún son más otros que mis semejantes) que mueren de hambre o de enfermedad. Traiciono mi fidelidad o mis obligaciones con respecto a otros conciudadanos, con respecto a quienes no hablan mi lengua y a los cuales ni les hablo ni respondo, con respecto a cada uno de los que escuchan o leen y a quienes no respondo ni me dirijo propiamente, es decir, singularmente (todo esto en lo que concierne al espacio que decimos público, al que sacrifico el espacio que llamamos privado), por consiguiente también respecto de aquellos que amo en privado, los míos, mi familia, mis hijos, cada uno de los cuales es el hijo único que sacrifico al otro, siendo cada uno sacrificado a cada uno sobre esta tierra de Moriah que es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo.

Esto no es solamente una figura de estilo o un efecto de retórica. Según las Crónicas (Libro 2, capítulo 3 y capítulo 8), el así llamado lugar de sacrificio de Abraham o de Isaac (y es éste el sacrificio de los dos, el dar-(la)-muerte-al-otro dándo*se* (la) muerte, mortificándose para dar esta muerte en ofrenda sacrificial a Dios), este lugar de la muerte dada es el lugar donde Salomón decidió construir la casa de Yahvé en Jerusalén, allí donde Dios se le apareció también a David, su padre. Ahora bien, este lugar es asimismo el de la gran mezquita de Jerusalén, el lugar llamado Cúpula de la Roca junto a la gran mezquita de Al-Aqsa donde el sacrificio de Ibrahim habría tenido lugar y desde donde Mahoma habría emprendido su vuelo a caballo hacia el paraíso, tras su muerte: justo encima del Templo destruido de Jerusalén y del muro de las Lamentaciones, no lejos de la *Vía Crucis*. Se trata pues de un lugar santo pero también disputado (radicalmente, con rabia) por todos los

monoteísmos, por todas las religiones del Dios único y trascendente, del otro absoluto. Estos tres monoteísmos combaten entre sí —inútil es negarlo— en aras de un ecumenismo beato; se hacen la guerra a sangre y fuego, desde siempre y hoy más que nunca, reivindicando cada uno la disposición de este lugar y una interpretación histórico-política original del mesianismo y del sacrificio de Isaac. La lectura, la interpretación, la tradición del sacrificio de Isaac son, a su vez, lugares de sacrificio sangrantes y holocáusticos. El sacrificio de Isaac continúa todos los días. Un sinnúmero de máquinas de dar (la) muerte libran una guerra sin frente. No hay un frente entre responsabilidad e irresponsabilidad, sino entre diferentes apropiaciones del mismo sacrificio, diferentes órdenes de responsabilidad también, otros órdenes diferentes: el religioso y el ético, el religioso y el ético-político, el teológico y el político, el teológico-político, el teocrático y el ético-político, etc., el secreto y el público, el profano y el sagrado, el singular y el genérico, el humano y el no-humano. La guerra sacrificial hace furor no sólo entre las religiones llamadas del Libro y las naciones abrahámicas que se refieren expresamente al sacrificio de Isaac, de Ismael, de Abraham o de Ibrahim, sino entre ellas y el resto del mundo hambriento, la inmensa mayoría de hombres, incluso de los vivos, sin hablar de los otros, muertos o no-vivos, muertos o por nacer, que no pertenecen al pueblo de Abraham o de Ibrahim, todos esos otros a quienes los nombres de Abraham y de Ibrahim jamás les han dicho nada porque no responden o no corresponden a nada.

No puedo responder al uno (o al Uno), es decir, al otro, sino sacrificándole el otro. No soy responsable ante el uno (es decir, el otro) sino faltando a mis responsabilidades ante todos los otros, ante la generalidad de la ética o de la política. Y jamás podré justificar este sacrificio, deberé siempre callarme al respecto. Lo quiera o no, nunca podré justificar que prefiero o que sacrifico el uno (un otro) al otro. Siempre estaré incomunicado, obligado a mantener el secreto al respecto, porque no hay nada que decir sobre ello. Lo que me vincula con singularidades, con ésta o aquélla más que con tal o cual otra, sigue siendo, en último término, injustificable (es el sacrificio hiper-ético de Abraham), como tampoco es justificable el sacrificio infinito que hago así a cada instante. Estas singularidades son muchos otros, una forma radicalmente otra de alteridad: una u otras personas, pero también lugares, animales, len-

guas. ¿Cómo justificaríamos el sacrificio de todos los gatos del mundo al gato que alimentamos en casa todos los días durante años, mientras que otros gatos mueren de hambre a cada instante? ¿Y el de otros hombres? ¿Cómo justificaríamos encontrarnos aquí hablando francés antes que en otro sitio hablando a otros en otra lengua? Y, sin embargo, cumplimos también con nuestro deber obrando así. No hay lengua, razón, generalidad o mediación para justificar esta responsabilidad última que nos conduce hacia el sacrificio absoluto. Sacrificio absoluto que no es el sacrificio de la irresponsabilidad sobre el altar de la responsabilidad, sino el sacrificio del deber más imperativo (aquel que vincula con el otro como singularidad en general) en beneficio de otro deber absolutamente imperativo que nos vincula con cualquier/radicalmente otro.

Dios decide suspender el proceso sacrificial, se dirige a Abraham que acaba de decirle «heme aquí». «Heme aquí»: la única y primera respuesta posible a la llamada del otro, el momento originario de la responsabilidad en cuanto que me expone al otro singular, aquel que me llama. «Heme aquí» es la única auto-presentación que supone toda responsabilidad: estoy listo para responder, respondo que estoy listo para responder. En el preciso momento en que Abraham dijo «heme aquí» y cogió el cuchillo para degollar a su hijo, le dice Dios: «No extiendas tu mano sobre este muchacho ni le hagas mal alguno, porque ahora sé que temes a Elohim y que no me has rehusado tu hijo, tu unigénito». Esta declaración terrible parece desplegar la satisfacción ante el terror ejercido (veo que «temes a Elohim», tiemblas ante mí). Ésta hace temblar por el temor y el temblor que evoca como su única razón (veo que has temblado ante mí, pues bien, estás libre de deuda, te eximo de tu obligación). Mas esta frase se puede también traducir y argumentar de otro modo: veo que has comprendido lo que significa el deber absoluto, a saber, responder al otro absoluto, a su llamada, a su petición o a su orden. Estas modalidades vienen aquí a ser lo mismo: al ordenarle sacrificar a su hijo, darle (la) muerte a su hijo dando esta muerte a Dios, por este doble don donde el dar (la) muerte consiste en hacerse portador de la muerte levantando el cuchillo sobre alguien y en hacerse portador de la muerte para darla en ofrenda, Dios lo deja libre para negarse a ello —y ésta es la prueba—. La orden pide, como una súplica de Dios, una declaración de amor que implora: dime que me amas, dime que estás vuelto hacia

mí, hacia el único, hacia el otro como único —y sobre todo, por encima de todo, de forma incondicional; y, para ello, da (la) muerte, da (la) muerte a tu hijo único y dame esta muerte que te pido, que te doy pidiéndotela—. Dios dice, en suma, a Abraham: veo *en este instante* que has comprendido lo que es el deber absoluto para con el único, que es preciso responder allí donde no hay razón que pedir ni razón que dar; veo que no sólo lo has comprendido sino que, y ésta es la responsabilidad, has actuado, has obrado, estabas dispuesto a pasar al acto *en este mismo instante* (Dios lo detiene *en el instante en el que ya no hay tiempo, en el que ya no (se) da (el) tiempo;* es como si Abraham hubiera matado *ya* a Isaac: el concepto de instante es siempre indispensable): así pues, tú *ya* has pasado al acto, tú eres la responsabilidad absoluta, has tenido la valentía de quedar como un criminal a los ojos del mundo, de los tuyos, de la moral y de la política, de la generalidad de lo general o de lo genérico. E incluso habías renunciado a la esperanza.

Abraham es, pues, a la vez el más moral y el más inmoral, el más responsable y el más irresponsable de los hombres, absolutamente irresponsable porque absolutamente responsable, absolutamente irresponsable ante los hombres y los suyos, ante la ética, porque responde absolutamente al deber absoluto, sin interés ni esperanza por una recompensa, sin saber por qué y en secreto: a Dios y ante Dios. No reconoce deuda alguna, ningún deber ante los hombres porque está en relación con Dios —y en una relación sin relación ya que Dios es absolutamente trascendente, oculto y secreto, no dándole ninguna razón que pueda compartir, a cambio de esta muerte doblemente dada, no haciéndole partícipe de nada en esta alianza disimétrica—. Abraham se siente libre de toda deuda. Actúa como si estuviera eximido de todo deber hacia los suyos, su hijo y los hombres; pero continúa amándolos. Es preciso que los *ame* y les *deba* todo para poderlos sacrificar. Sin estarlo, se siente absuelto, pues, de todo deber hacia los suyos, hacia el género humano y la generalidad de la ética, absuelto por lo absoluto del deber único que lo vincula con el Dios uno. El deber absoluto lo libera de toda deuda y lo exime de todo deber. Absolución absoluta.

El secreto y el no-compartir son aquí esenciales, así como el silencio que guarda Abraham. No habla, no dice su secreto a los suyos.

Aunque sea, como caballero de la fe, un testigo y no un maestro[15], este testigo entra en relación absoluta con el absoluto, cierto, mas no da testimonio de él en el sentido en el que testimoniar querría decir, mostrar, enseñar, ilustrar, manifestar a los otros, y dar cuenta de la verdad que se puede justamente atestar. Abraham es un testigo de la fe absoluta que ni puede ni debe testimoniar ante los hombres. Debe guardar su secreto. Mas su silencio no es un silencio cualquiera. ¿Se puede testimoniar en silencio? ¿Mediante el silencio?

El héroe trágico puede hablar, compartir, llorar, quejarse. No conoce «la terrible responsabilidad de la soledad»[16]. Agamenón puede llorar y quejarse con Clitemnestra e Ifigenia. «Las lágrimas y los gritos apaciguan». Hay ahí un consuelo. Abraham no puede empero ni hablar, ni compartir, ni llorar, ni quejarse. Está absolutamente incomunicado. Su corazón está conmovido, le gustaría consolar al mundo entero, en particular a Sara, Eleazar e Isaac, le gustaría abrazarlos antes de dar el último paso. Mas sabe que entonces los suyos le dirían: «¿Por qué quieres hacer esto? Puedes ahorrártelo», encontrar otra solución, discutir, negociar con Dios. O, incluso, lo acusarían de disimulación e hipocresía. No puede, pues, decirles nada. Aun si les habla no puede decirles nada. «No habla ninguna lengua humana. Incluso si supiera todas las lenguas de la tierra [...] no podría hablar —habla una lengua divina, habla en lenguas—»[17]. Si hablara una lengua común o que se pudiera traducir, si se hiciera entender dando sus razones de modo convincente, cedería a la tentación de la generalidad ética, de la cual hemos dicho que también era irresponsabilizadora. Dejaría de ser Abraham, el único Abraham en relación singular con el Dios único. Incapaz de dar (la) muerte, incapaz de sacrificar lo que ama, incapaz por lo tanto de amar y de odiar, ya no daría nada más.

Abraham no dice nada pero hemos conservado una última frase suya, la que responde a la pregunta de Isaac: «¡Hijo mío, Dios mismo proveerá el cordero para el holocausto!». Si hubiera dicho: «Hay un cordero, tengo uno» o «no sé nada, no sé dónde está el cordero», habría

[15] S. Kierkegaard, op. cit., p. 170 (trad. esp., p. 68).
[16] Op. cit., p. 200 (trad. esp., p. 97).
[17] Op. cit., p. 200 (trad. esp., p. 97).

mentido, habría hablado para decir lo falso. Hablando sin mentir, responde sin responder. Extraña responsabilidad que no consiste ni en responder ni en dejar de responder. ¿Se es responsable de lo que se dice en una lengua ininteligible, en la lengua del otro? Pero, por lo mismo, ¿no debe la responsabilidad anunciarse siempre en una lengua ajena a lo que la comunidad ya puede entender, y entender demasiado bien? «Él no profiere pues una mentira, mas tampoco dice nada, ya que habla en una lengua extranjera»[18].

Como hombre de ley, el narrador de *Bartleby el escribiente* cita a Job (*«with kings and counselors»*). Más allá de una comparación tentadora, la figura de Bartleby podría entonces recordar a la de Job, no el Job que podía esperar reunirse un día, tras la muerte, con los reyes y los consejeros, sino el Job que sueña no haber nacido. Aquí, en el lugar de la prueba a la que Dios somete a Job, podemos pensar en Abraham. Lo mismo que Abraham no habla una lengua humana, lo mismo que habla en lenguas, una lengua extraña a toda otra lengua humana, para lo cual responde sin responder, habla sin decir nada verdadero ni falso, no dice nada determinado que equivalga a una constatación, una promesa o una mentira, así el *I would prefer not to [preferiría no]* de Bartleby toma la responsabilidad de una respuesta sin respuesta. Evoca el futuro sin predicción ni promesa; no enuncia nada que esté sentenciado, que sea determinable, positivo o negativo. La modalidad de esta frase repetida que no dice nada, no promete nada, no rechaza ni acepta nada, así como el tiempo de este enunciado singularmente insignificante, hace pensar en una no-lengua o en una lengua secreta. ¿Acaso no es como si Bartleby hablara «en lenguas»?

Pero, aunque no diga nada general ni determinable, no es que Bartleby no diga absolutamente nada. *I would prefer not to* parece una frase incompleta. Su indeterminación crea una tensión; abre a una especie de incompletitud reservada; anuncia una reserva provisional o como provisión. ¿No hay aquí el secreto de una referencia hipotética a cierta providencia o prudencia indescifrable? No se sabe lo que pretende o quiere decir, ignoramos lo que no quiere hacer ni decir, mas nos da a entender claramente que *preferiría que no*. La silueta de un contenido asedia esta respuesta. Si Abraham ha aceptado ya *dar (la) muerte*, y dar

[18] Op. cit., p. 204 (trad. esp., p. 101).

a Dios la muerte que va a dar a su hijo, si sabe que lo hará a menos que Dios lo detenga, ¿no se puede decir que se encuentra en una disposición en la que precisamente «*he would prefer not to*», sin poder decirle al mundo entero de qué se trata? Porque ama a su hijo, preferiría que Dios no le hubiera pedido nada. Preferiría que Dios no lo dejara hacer, que detuviera su brazo, que proveyera el cordero del holocausto, que el instante de la loca decisión se inclinara del lado del no-sacrificio, una vez ha sido aceptado el sacrificio. No decidirá *que no*, ha decidido *que sí* —pero preferiría *que no*—. No puede decir nada más y no hará nada más si Dios, si el Otro continúa conduciéndole hacia la muerte, hacia la muerte dada. Y el «*I would prefer not to*» de Bartleby es asimismo una pasión sacrificial que lo conducirá a la muerte, una muerte dada por la ley, por la sociedad que no sabe siquiera por qué actúa así.

¿Cómo no sorprenderse, en estas dos historias monstruosas y banales, por la ausencia de una mujer? Es una historia de padre y de hijo, de figuras masculinas, de jerarquías entre hombres (Dios el padre, Abraham, Isaac; la mujer, Sara, es aquella a la que no se dice nada —por no hablar de Agar—; y *Bartleby el escribiente* no hace ni una sola alusión a nada que sea femenino, *a fortiori* a nada que sea una figura de mujer). En la implacable universalidad de la ley, de su ley, la lógica de la responsabilidad sacrificial ¿sería alterada, desviada, atenuada, desplazada, si una mujer interviniera en ello de modo determinante? El sistema de esta responsabilidad sacrificial y del doble «dar (la) muerte» ¿es en lo más profundo de sí una exclusión o un sacrificio de la mujer? ¿*De* la mujer, según uno u otro genitivo? Dejemos aquí suspendida la pregunta. Aquí mismo, entre los dos genitivos. En el caso del héroe o del sacrificio trágico, por el contrario, la mujer está decididamente presente, su lugar es central, lo mismo que también se encuentra presente en otras obras trágicas evocadas por Kierkegaard.

Las respuestas sin respuesta de Bartleby son a la vez desconcertantes, siniestras y cómicas. Soberbia, sutilmente. Destilan una especie de ironía sublime. Hablar de este modo para no decir nada o para decir otra cosa que lo que se cree, hablar de este modo para intrigar, desconcertar, interrogar, para hacer hablar (la ley, el «*lawyer*»[19]), es hablar

[19] Abogado, jurista; de acuerdo con la composición del término, «el que habla de la ley» o «hace hablar a la ley» (nde).

irónicamente. La ironía, en particular la ironía socrática, consiste en no decir nada, en no declarar saber alguno, pero por lo mismo en interrogar, en hacer hablar y hacer pensar. La *eirôneia* disimula, es la acción de interrogar fingiendo ignorancia. El *I would prefer not to* no deja de ser irónico; no puede no dejar de suponer una cierta situación irónica. Ésta no es ajena a lo cómico, insólito y familiar (*unheimlich, uncanny*) del relato. Ahora bien, el autor del *Concepto de ironía* descubre ironía en la respuesta sin respuesta que traduce la responsabilidad de Abraham. Al distinguir justamente la finta irónica de lo que es el engaño, escribe:

> «Sin embargo, se ha conservado una última frase de Abraham, y en la medida en que puedo comprender la paradoja, puedo comprender también la entera presencia de Abraham en esta frase. En primer lugar, no dice nada en absoluto y de este modo, dice lo que tiene que decir. Su respuesta a Isaac reviste la forma de la ironía, pues siempre es una ironía decir algo sin decir nada no obstante»[20].

La ironía permitiría quizás atravesar, como lo haría un mismo hilo, las preguntas que acabamos de plantear —si nos acordamos de lo que Hegel decía de la mujer: que es «la eterna ironía de la comunidad»[21].

Abraham no habla mediante figuras, fábulas, parábolas, metáforas, elipsis, enigmas. Su ironía es meta-retórica. Si hubiera sabido lo que iba a ocurrir, si por ejemplo Yahvé le hubiera encargado una misión y le hubiera ordenado conducir a Isaac a la montaña donde Dios lo habría fulminado con su rayo, habría tenido una razón para recurrir al lenguaje enigmático. Mas, justamente, no lo sabe. No es que dude, sin embargo. El no-saber no suspende en absoluto su propia decisión, que sigue siendo tajante. El caballero de la fe debe no dudar. Se hace cargo de su responsabilidad dirigiéndose hacia la petición absoluta del otro, más allá del saber. Decide, pero su decisión absoluta no está guiada o controlada por un saber. Tal es, en efecto, la condición paradójica de toda decisión: no debe deducirse de un saber del que sólo sería el efecto, la

[20] Op. cit., p. 204 (trad. esp., p. 101).
[21] Respecto a esta palabra me permito remitir a mi texto: *Glas*, Galilée, París 1974, pp. 209 y ss.

conclusión o la explicitación. Estructuralmente en ruptura con el saber y, por tanto, consagrada a la no-manifestación, una decisión, en suma, siempre es secreta. Lo es en su instante más propio, pero ¿cómo disociar el concepto de decisión de esta figura del instante, de su puntualidad estigmática?

La decisión de Abraham es absolutamente responsable puesto que responde de sí ante el otro absoluto. Paradójicamente, es también irresponsable ya que no está guiada ni por la razón ni por una ética justificable ante los hombres o ante la ley de algún tribunal universal. Todo ocurre como si no se pudiera ser responsable a la vez ante el otro y ante los otros, ante los otros del otro. Si Dios es cualquier/radicalmente otro, la figura o el nombre del cualquier/radicalmente otro, entonces *cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*. Esta fórmula trastorna cierto aspecto del discurso kierkegaardiano y lo confirma a la vez en la más extrema de sus intenciones. Dicha fórmula sobreentiende que, en tanto que cualquier/radicalmente otro, Dios se encuentra en todas partes donde haya algo que sea cualquier/radicalmente otro. Y como cada uno de nosotros, todo otro, cualquier/radicalmente otro es infinitamente otro en su singularidad absoluta, inaccesible, solitaria, trascendente, no manifiesta, no presente originariamente a mi *ego* (como diría Husserl del *alter ego* que no se presenta jamás originariamente a mi conciencia y que no puedo aprehender más que de modo apresentativo y analógico); lo que se dice de la relación de Abraham con Dios se dice de mi relación sin relación con *cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicalmente otro*, en particular con mi prójimo o con los míos que me son tan inaccesibles, secretos y transcendentes como Yahvé. Cualquier otro (en el sentido de todos los otros) es radicalmente otro (absolutamente otro). Desde este punto de vista, lo que dice *Temor y temblor* del sacrificio de Isaac es la verdad. Traducida ésta en un relato extraordinario, muestra la estructura misma de lo cotidiano. Enuncia, en su paradoja, la responsabilidad de cada instante para todo hombre y toda mujer. De esa forma, no hay ya generalidad ética que no sea víctima de la paradoja de Abraham[22]. En el momento de cada

[22] Se trata de la lógica de una objeción que le hace Lévinas a Kierkegaard: «La ética significa para Kierkegaard lo general. La singularidad del yo se perdería para él en la regla válida para todos; la generalidad no puede contener ni

decisión y en la relación con *cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicalmente otro*, cualquier/radicalmente otro nos pide a cada instante que nos comportemos como caballeros de la fe. Esto quizá desplaza un cierto aspecto del discurso kierkegaardiano: la unicidad absoluta de Yahvé no tolera la analogía; nosotros no somos todos Abraham, Isaac, ni Sara. No somos Yahvé. Pero, lo que así parece universalizar y diseminar la excepción o lo extraordinario, imponiendo una complicación suplementaria a la generalidad ética, asegura al texto de Kierkegaard una fuerza acrecentada. Nos comunicaría la verdad paradójica de nuestra responsabilidad y de nuestra relación con el *dar (la) muerte* de cada instante. Además, nos explicaría también cuál es su propio estatuto, a saber, el poder aún ser legible para todos, en el momento mismo en que nos habla en secreto de secreto, de ilegibilidad, de indescifrabilidad absoluta. Esto valdría para los judíos, los cristianos, los musulmanes, mas también para cualquier/radicalmente otro, para cualquier/radicalmente otro en su relación con cualquier/radicalmente otro. No sabemos ya quién se llama Abraham, ni tampoco él puede ya decírnoslo.

Mientras que el héroe trágico es grande, admirado, legendario de generación en generación, sin embargo Abraham, porque ha sido fiel al solo amor del cualquier/radicalmente otro, no es considerado jamás como un héroe. No nos hace derramar lágrimas ni inspira admiración alguna: más bien un horror estupefacto, un terror también secreto. Y ello porque nos acerca a un secreto absoluto, un secreto que compartimos sin com-

expresar el secreto del yo. Ahora bien, no es nada seguro que la ética esté allí donde él cree. La ética como conciencia de una responsabilidad hacia otro [...]. Lejos de perdernos en la generalidad, nos singulariza, nos coloca como individuos únicos, como Yo [...]. En la evocación de Abraham, describe el encuentro con Dios allí donde la subjetividad se eleva al nivel de lo religioso, es decir, por encima de lo ético. Pero se puede pensar lo contrario: la atención que presta Abraham a la voz que lo llamaba al orden ético, prohibiéndole el sacrificio humano, es el momento culminante del drama [...]. Es ahí, en la ética, en donde hay una llamada a la unicidad del sujeto y en donde se da sentido a la vida a pesar de la muerte» (*Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 113). Esta crítica no le impide a Lévinas admirar en Kierkegaard «algo absolutamente nuevo» en «la filosofía europea», «una nueva modalidad de lo Verdadero», «la idea de verdad perseguida» (pp. 114-115).

partirlo, un secreto entre un otro, Abraham como el otro, y un otro, Dios como el otro: como cualquier/radicalmente otro. El mismo Abraham está incomunicado, separado a la vez de los hombres y de Dios.

He aquí quizá lo que compartimos con él. ¿Pero qué es compartir un secreto? No es saber lo que el otro sabe en este caso, ya que Abraham no sabe nada. No es compartir su fe, porque ésta debe seguir siendo un movimiento de la singularidad absoluta. Y, por otra parte, al igual que Kierkegaard, tampoco nosotros hablamos de Abraham ni pensamos en él en el movimiento de una fe garantizada. Kierkegaard multiplica las observaciones en este sentido, recuerda que no comprende a Abraham, que no sería capaz de actuar como él. Esta actitud parece, en verdad, la única posible, es incluso requerida ante el prodigio de una monstruosidad tal, aun cuando se trate de la cosa más compartida del mundo. Nuestra fe no está garantizada porque una fe no lo está jamás, nunca debe ser una certeza. Compartimos con Abraham lo que no se comparte, un secreto del que no sabemos nada, ni él ni nosotros. Compartir un secreto no es saber o romper el secreto, es compartir no se sabe qué: nada que se sepa, nada que se pueda determinar. ¿Qué es un secreto que no es secreto de nada y un compartir que nada comparte?

Es la verdad secreta de la fe como responsabilidad absoluta y como pasión absoluta, la «más alta pasión», dice Kierkegaard; es una pasión que, consagrada al secreto, no se transmite de generación en generación. En este sentido no tiene historia. Esta intransmisibilidad de la más alta pasión, condición normal de una fe que se vincula así con el secreto, nos dicta sin embargo: siempre es preciso volver a empezar. Se puede transmitir un secreto, pero transmitir un secreto como secreto que permanece secreto, ¿es esto transmitir? ¿Es hacer una historia? Sí y no. El epílogo de *Temor y temblor* repite, frase tras frase, que cada generación debe comenzar, volver a comenzar a comprometerse con esta pasión, la más alta, la fe, sin contar con la generación precedente. Describe así la no-historia de los comienzos absolutos que se repiten y la historicidad misma que supone la tradición reinventada a cada paso, en esta incesante repetición del comienzo absoluto.

Con *Temor y temblor*, vacilamos entre las generaciones de la estirpe de las religiones llamadas del Libro: en el centro del Antiguo Testamento y de la religión judía pero también de un acontecimiento fundador o de un sacrificio de referencia para el Islam. En lo que se refiere al sacrificio del hijo por su padre, al hijo sacrificado por los hombres y finalmente salvado por un Dios que parecía haberlo abandonado o sometido a la prueba ¿cómo no reconocer ahí el anuncio o la analogía de otra pasión? Como pensador cristiano, Kierkegaard termina por reinscribir el secreto de Abraham en un espacio que parece, en su literalidad al menos, evangélico. Esto no excluye necesariamente una lectura judaica o musulmana, mas es un cierto texto evangélico el que parece orientar la interpretación kierkegaardiana. Este texto no ha sido citado, sólo es, como el «*kings and counselors*» de *Bartleby*, pero esta vez sin las comillas, claramente recordado a aquellos que conocen los textos y se han alimentado con la lectura de los Evangelios.

> Pero no hubo nadie para comprender a Abraham. ¿Qué consiguió él sin embargo? Permanecer fiel a su amor. Mas quien ama a Dios no tiene necesidad de lágrimas ni de admiración; olvida el sufrimiento en el amor, y de forma tan absoluta que no quedaría tras él el menor rastro de su dolor si Dios mismo no se lo recordara; *porque él ve en lo secreto* [el subrayado es mío], conoce la desesperación, cuenta las lágrimas y no olvida nada.
>
> Por consiguiente, o bien hay una paradoja en virtud de la cual el individuo está, en cuanto tal, en una relación absoluta con lo absoluto, o Abraham está perdido[21].

Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte

[21] S. Kierkegaard, op. cit., p. 205 (trad. esp., p. 102).

ENSAYO SOBRE LA SITUACIÓN FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA

Miguel García-Baró

I

La existencia, mi existencia, es, desde luego, el *lugar ontológico:* el acontecimiento primordial y continuo de la verdad, o sea, del ser y, sobre todo, del sentido (esto es, básicamente: del tiempo orientado).

Hay dos rasgos sobresalientes —no quiero decir que sean los únicos aceptables— de la descripción heideggeriana de la existencia (como existencia mía, humana) que deben ser asumidos —ambos con cautelas y restricciones— por cualquier ensayo original de acercarse a ella. El primero es su condición fundamental de *abierta:* su estar ya siempre abierta, su «verdadear» (como alguna vez escribió Zubiri, en memoria del aristotélico *aletheuein*), su «aperturidad» o *Erschlossenheit.* Existir es, según este primer carácter, relacionarse a sabiendas con todo cuanto hay, con todo cuanto haya (incluido el hecho mismo de que *hay* todo eso). Es, pues, una cierta claridad; es vivir verdades; es atravesar sentidos temporalmente.

El segundo rasgo esencial que necesitamos anotar es que, aunque este fenómeno primordial, este fenómeno de fenómenos que estoy evocando, siempre se encuentra vivo, presente, cumpliéndose, y siempre se tiene a sí mismo de alguna manera en cuenta, también ocurre que casi siempre se desatiende y prácticamente se desconoce, y, por ello, es sumamente propenso a recibir infinidad de malas interpretaciones (cuando, por fin, es interpretado de algún modo, por implícito que éste sea). Todo el mundo sabe que está vivo; todo el mundo sabe que este

hecho está en el centro de todos los demás hechos; nadie sabe en qué consiste la vida y, ni mucho menos, qué implica.

Pero no es que vivir exija este desconocimiento; la existencia no obliga, para poderse cumplir, a ninguna falsedad radical, a ningún olvido esencial. Muchísimo antes que Heidegger, Sócrates había entendido que cada acción del hombre es al menos una verdad presunta (un «discurso» creído, asumido, apropiado: un parecer personal sobre todas las cosas y, principalmente, sobre la decisiva: sobre el sentido de todas); y había comprobado en sí mismo y en cada uno de sus conciudadanos y en todos los visitantes ocasionales de Atenas, que esta presunta verdad central de la vida casi siempre es ignorancia que se ignora a sí misma. Pero, a diferencia del pensador alemán que se dejó deslumbrar por la barbarie, Sócrates no pensó que este carácter «caído» de la existencia fuera un rasgo suyo indeleble. Muy lejos de tal cosa, sostuvo con absoluta tenacidad que se trata de ignorancia reprensible, vergonzosa y culpable, e incluso de la más culpable y onerosa de todas las ignorancias que aquejan al hombre. Desde luego, quien la ha descrito así ha tenido que pensar que soy yo mismo, el existente, el hombre, el autor y la causa de semejante estado lamentable, y que no lo es la vida misma, la realidad misma de la existencia. De hecho, Sócrates afirmaba la imposibilidad de sondear con los recursos de la ciencia y la técnica la verdad capital (la referente al sentido y la plenitud de la existencia); pero esta limitación del conocimiento de sí mismo no comporta la necesidad de intentar socorrerla con una muchedumbre incontable de falsas concepciones; ni tampoco, en absoluto, tiene como consecuencia que nos veamos obligados a olvidarnos de nuestra ignorancia, o sea, a olvidarnos del paisaje que presenta el fondo, el centro de la vida instante a instante.

Como Sócrates, como Husserl, como Kierkegaard, me atrevo a pensar yo también que, aunque debemos diferenciar con cuidado la situación más frecuente de nuestra vida (juzgándola así no sólo ni principalmente por lo que nos ocurre a nosotros mismos, sino por lo que vemos que afirman de mil maneras los hombres con los que entramos en trato cotidiano y de los que tenemos noticias en todas las formas complejas de la empatía —a través de la historia y el arte—) y la situación de discipulado auténtico de Sócrates (en la que hemos logrado reconocer el estado de *docta ignorantia* en que vivimos),

digo que, aunque podamos distinguir estas dos situaciones, no podemos pensar en calificarlas con términos del estilo de, por ejemplo, «existencia propia» y «existencia impropia». La separación precisamente no es tan tajante, en un sentido, y sí es, en otro, más dura (está más petrificada y acarrea consecuencias peores). Prefiero, por esto, hablar de que solemos vivir nuestra existencia, como se dice desde hace mucho, o bien *superficialmente* o bien *radicalmente*. Se trata de dos actitudes en oposición que determinan dos situaciones muy alejadas; pero precisamente siempre todavía relacionadas, sobre todo porque no es posible instalarse del todo en la superficie de la vida ignorando su condición de mera superficie. En cambio, es posible instalarse *habitualmente* (el término es de Husserl, quien lo emplea en este mismo contexto) en las raíces de la existencia; es posible, sobre todo, instalarse orientado hacia ellas con firme decisión, sea cual sea la escasez de la luz que reine en aquel ámbito y nuestros ojos puedan asimilar.

La actitud del hombre radical respecto de la vida misma consiste, pues, en gran medida, en la voluntad habitual de, sin perder la perspectiva de las superficies, no dejarse vivir en ellas, desde ellas y para ellas, sino, más bien, integrarlas con los fondos reales, constantes, de la existencia. Y hasta puede ocurrir que un hombre que adopta esta actitud y vive desde las raíces de la vida, o sea, siempre en lo que de hecho constituye la *situación fundamental* de cada vida, tenga problemas para comprender que realmente quepa una actitud diferente de la suya. En cierto modo, o bien ha perdido la llave que abre la puerta de tal comprensión, o bien quizá es que nunca la ha tenido porque nunca ha vivido de otra forma que como ahora vive. No hay nada de esencial necesidad en ser superficial, de la misma manera que no es posible ser por entero superficial. Siéndolo no se consigue seguramente nunca prescindir de ciertas noticias de las profundidades. Y es que, mientras que cabe muy bien no haber interpretado la verdad de las cosas de espaldas al fenómeno de las raíces de la existencia, no es posible, en sentido inverso, no haber estado nunca en estas raíces, por mucho que se las aborrezca, se las desee olvidar y hasta se encuentren medios para tener cierto éxito en tal empresa desesperada.

2

Nada caracteriza tan adecuadamente el paisaje de lo profundo como lo que sobre él dijo Sócrates: hay allí una *ignorancia* peculiar. Pero en esa región se da otro acontecimiento que, aunque ha sido señalado veladamente por muchos hombres en todas las épocas, sólo entre nuestros contemporáneos se ha descrito con alguna precisión. Me refiero a lo que Lévinas, por primera vez, en un ensayo juvenil que data de 1935, llamó la *náusea de ser*, la náusea del ser (el ser mismo como náusea).

Tanto aquella ignorancia como esta náusea se revelan en el suceso con el que de veras se inicia nuestra existencia, el cual, asombrosamente, no fue descrito con bastante detalle, por lo que yo sé, antes de Kierkegaard.

Hay, efectivamente, una experiencia del punto inicial de la existencia, aunque no haya, ni pueda haber, una experiencia del nacer; y así como la falta de ésta da su principal fundamento a la epicúrea medicina que quisiera consolar de la muerte, la presencia de aquélla enciende y sostiene en lo secreto la medicina cristiana que ataca la raíz del dolor. Una parte de nosotros mismos a la que apenas podemos llamar así con plenitud ha estado ahí, en el limbo de los umbrales del mundo, entre el nacimiento que no notamos y el comienzo traumático de la existencia verdaderamente ya, sí, nuestra. Que la muerte sea acontecimiento insensible es una expectativa que se apoya en la evidencia de que no puede haber experiencia del límite absoluto en tanto que tal: su sujeto lo habría ya siempre franqueado en cuantas direcciones tenga. La divina acomodación a la vida en que ser y agrado se identifican y de la que se ha expulsado absolutamente el vacío llamado dolor, sólo se deja pensar bajo esta condición, que es, a su vez, de tan ciertamente dada, prácticamente una experiencia.

Pero hay un segundo nacimiento cuyo tránsito sí realizamos conscientes, incluso en un paroxismo de conciencia que sirve de modelo a nuestras restantes vigilias. Y por eso esperamos, con mucha más firmeza racional que la que asiste a Epicuro, que pueda haber un tercer nacimiento: aquel que al sacarnos de esta existencia nos introduzca en un día de luz insospechable. E incluso no tenemos medio de renunciar a la idea de que todavía en esa realidad tras la muerte haya pasos de nuevos umbrales, como los que recogen en sus mejores palabras hombres

audaces, muy fieles a la voz difícil de la esperanza, en las más varias tradiciones sapienciales.

El segundo nacimiento es la primera experiencia propiamente dicha y la matriz de las posteriores, ya continuas hasta la muerte (hasta la muerte primera), si bien distribuidas en la escala de los diversos estadios existenciales. Porque aunque la separación entre éstos sea el abismo de un salto, de una decisión que afecta a la base de la vida personal, un hilo al menos de algo así como la materia primera de la existencia (en las palabras de Michel Henry) se traslada de estadio a estadio y permite precisamente no ya sólo la memoria de los pasados y la constancia de la identidad personal, sino la teoría misma de la existencia.

No hay un sentido meramente intencional de la palabra «existir» que termine cumpliéndose en el «sentido impletivo» de su correspondiente experiencia originaria, sino que el existente emerge repentino. Se dispone ya antes, desde luego, del dominio de lo esencial de una lengua, y en ella figuran todas las palabras del vocabulario, incluidas «existencia» y «muerte», «verdad» y «apariencia», «tiempo» y «Dios», «dolor» y «gozo» y, sobre todo, los pronombres personales; pero la sospecha de que es posible alguna transformación hondísima (esa sospecha que Kierkegaard describe como el vértigo de una angustia que va desfalleciendo al girar sobre sí misma —y en este giro ya casi parece que se levanta, como su vórtice, el yo existente—) no equivale en absoluto a una expectativa o a una protención de la herida que es el parto de la existencia propia. Unamuno ha insistido en llamar inocencia a esta semejanza de edad humana antes de toda auténtica datación y edad; pero es más adecuado referirse a ese misterio, que aún llevamos encerrado como por debajo de nosotros mismos, con el término *juego*. En la pseudoedad del juego puro, una semejanza de hombre imita sin tiempo, sin libertad, sin ser, la seriedad de los comportamientos de quienes existen ya en el mismo espacio rígido que los niños, que los inocentes. Sólo este espacio, sólo lo espacial (también los cuerpos de los hombres vistos por de fuera) permanece indiferente: es la eternidad que han leído en las estrellas lejanas los antiguos filósofos, evocada con un grito largo de dolor (tanto más potente cuanto que lleva en sí vestigios de esperanza) en el poema que Unamuno dedicó al ojo de fuego de Aldebarán, testigo de la inocencia de todas las infancias, el anhelo de todas las vidas y la angustia de todas las agonías.

Con la sorpresa con que asalta el ladrón en la noche a alguien que no imagina antes la violencia, hay siempre un instante en que la imitación de la vida cae en la realidad seria y dura de la vida misma, y en que el deleite del juego se vuelve gozo y dolor. Se trata del instante inicial del tiempo, del descubrimiento del hecho de existir, del desdoblarse la imagen respecto de aquello que definitivamente es real. Sólo a partir de este choque de violencia perfecta los días y las noches pasan irreversiblemente. Ha llegado la noticia totalmente cierta de la muerte, y a partir de ahora hay voluntad, hay riesgo, hay lucha y, sobre todo, hay, estable, casi quieta, *pregunta*, o sea, *ignorancia*; y la quietud de esta ignorancia significa un clavo en el corazón, un fijamiento feroz a sí mismo; y el mí mismo así clavado se revuelve como un estómago que procura escapar del centro del cuerpo, poseído del *mal au coeur*.

La experiencia original y originaria del ser, del todo directa e irrebatible, sin bordes por los que resbalar y escaparse, es en realidad la del existir consciente de sí, consciente del tiempo, la muerte, la verdad, la responsabilidad, el bien y lo bello; y también consciente de sus opuestos: los otros, el espacio, la eternidad de Dios, la apariencia, los sueños, la maldad, lo repulsivo. En su centro, esta múltiple conciencia *in nuce* se puede describir, por uno de sus aspectos más estables, como *Stimmung*, *temple*, sentimiento de la totalidad (y, por tanto, también de sí); y este temple, *prima facie* (porque también aquí hay fondo y superficie), parece el ritmo del corazón: *sístole* y *diástole* de la existencia, como decía Unamuno; alternancia, como una dialéctica de *tempo* imprevisible, entre gozo de sí y dolor universal, según la describía Henry. Epicuro la llamaba *lo placentero*, pero también sabía que esto que él destacaba en el primer término suponía el intervalo en el que se eleva el *grito de la carne*. Ni siquiera él supo evitar este lazo en el que la experiencia del ser se muestra «afectivamente» doble, alternante, como una respiración: ajuste invisible.

3

Del elenco de descripciones que acabo de evocar, ninguna tan profunda como la de Unamuno, porque atiende sobre todo a lo esencial, a lo oculto siempre tras la superficie, y es desde ahí desde donde interpreta lo que en la cara de la vida se nota. Aunque en el texto de Unamuno quede alejada en páginas la referencia a Kierkegaard, es pensando en la experiencia que éste ha recogido en el *Postscriptum* como recibe pleno sentido el palpitar de congoja y dilatación cordiales en los que se ve reflejada nuestra existencia en la descripción del poeta español. Porque la enseñanza del nacer a existir es la ignorancia de lo que *significa* existir, reflejada en la que de hecho aparece en la conciencia como la primera radical ignorancia: la de no saber qué responder a la cuestión primera, es decir, a la que pregunta *¿qué quiero ahora en verdad?* Ahora que sé que existo *a la muerte*, en el filo de la verdad, la libertad, el bien, ¿para qué quiero existir, hacia qué objetivo seguir en esta vida que acaba de empezar? ¿Qué significa todo, o sea, qué es la plenitud de la existencia (su *areté*, su dicha: *virtus* y *beatitudo*)?

Es apresurado decir que el primer problema planteado es el del suicidio. El aprecio global de la existencia no puede decidirse a favor o en contra de su valor sin haberla antes experimentado largamente. Mucho antes que el problema del suicidio surge otro, casi infinitamente más radical, aunque quizá parezca semejante. Y es que la *sístole* tiene la primera palabra, y la pronuncia con una fuerza que ya nunca más se repite, salvo en la situación de vejez de un Fausto. El hombre que acaba de emerger del juego a la existencia siente ante todo el dolor del paso del tiempo, o sea, el peso absoluto de tener que morir. Necesita inmediatamente algún viático y, todavía más, algo que consiga que la congoja se distienda en vez de crecer. La voz de la carne es entonces mismo: que no quiero morir. El mero hecho de seguir existiendo pese a lo desgarrador de este grito es ya la medicina imprescindible para los primeros momentos. Pero lo terrible no suele tardar mucho en presentarse, porque, pese al testimonio de tantos, no es en realidad posible continuar proclamando que no queremos morir y evitar la consideración de si de veras no lo queremos. Cuando se tiene la certeza de la primera congoja, es el amor a la vida el que protesta con todas sus fuerzas, porque se despierta a la vez que el descubrimiento del tiempo. No mucho más adelante, este impulso que combate la muerte desde nuestro propio corazón mortal ha de dar paso a la lucidez de que también nos preguntemos qué estamos eligiendo al rechazar con tanta vehemencia la muerte.

Desde luego, si la muerte es el último horizonte de la existencia, todo el contenido de ésta se reduce a una futilidad, pese a que es la

seriedad misma: a una inutilísima pasión de muchos años. Todas las vidas, llenas de esta anhelante respiración por seguir vivas a cada instante, habrán durado lo que un rayo en medio de la noche sin crepúsculos. Literalmente, nada, ni siquiera la suma de todas las existencias, tendría más sentido que la caída instantánea de la chispa de oscuridad a oscuridad. Y así, si nos podemos morir en cualquier momento y nos revolvemos absolutamente contra esta posibilidad, y rechazamos por lo mismo y de la misma manera la muerte final de cualquier existencia, es que tan cierto como la muerte es el amor que la combate sin tregua y que le toma ventaja en la reiteración de las expansiones del corazón, de las diástoles de la existencia. Y en la fuerza misma de esta lucha, ganamos alguna vez suficiente distancia del adversario como para preguntarnos por el objeto de la batalla y del amor que la sostiene. ¿Qué quiero, ya que no quiero la muerte?

No es posible empezar respondiendo sino que quiero la vida, precisamente en la forma en que la conozco experiencialmente: la única vida de la que sé y por la que me esfuerzo momento a momento. Sin embargo, cuando la consideración es capaz de detenerse lo bastante en el pensamiento de la vida que tenemos aferrada, descubre que más bien es ésta la que nos aferra a nosotros y la que, al parecer, hace que luchemos por ella sin haber estimado si vale tanto la pena. Quiero vivir ahora mismo y no morir: amo esta existencia en la tierra y entre otros existentes; pero no puedo querer vivir para siempre. Y tampoco significa esta nueva conciencia que empiece a querer, por fin, morir. Se revela así el lado beneficioso de la muerte, por el que, según Franz Rosenzweig, fue precisamente sobre la existencia mortal del hombre sobre la que pronunció Dios su *muy bien* que selló la obra de la Creación. Sin muerte, no hay tiempo, y sin tiempo no hay existencia, es decir, *posibles* actos y, sencillamente, *la posibilidad como tal.* Pero sin la posibilidad no hay sentido y no hay tampoco libertad.

Este antiguo descubrimiento, que los pitagóricos enmascaran en la rueda de las generaciones y hace buscar en el Oriente el vacío y la extinción, fue formulado por Kierkegaard como desesperación, y quedó por él conceptualizado como la deuda por el pecado original de existir en las murallas de un yo finito que nace aislándose de la relación que lo sostiene, como espíritu, en la eternidad, en Dios. El segundo nacimiento es el salto a la finitud: la caída en la facticidad histórica, que

siempre es la duplicidad del quererse a sí mismo aunque también se esté dispuesto a alguna forma de amor que se diría auto-desinteresado. Y es que el espanto de llegar a existir sin muerte hace que la primera congoja *(¡no quiero morir!)* dé paso a una segunda forma, indeciblemente más angustiosa: *no quiero morir y tampoco quiero vivir*; quisiera no haber nacido, no estar prendido ya para siempre en esta tenaza que me parte el corazón, pero este «quisiera» es la experiencia misma de la impotencia. Pase lo que pase, no hay más que horror, y a este horror estoy clavado. Vida y muerte son sólo fases del mismo horror sin salida, que precisamente por ser tal y como es, sé de antemano que no me puede responder nada, que no variará nunca, que es lo neutro mismo, lo anónimo e impersonal mismo: lo más hondamente otro que yo mismo, porque ni sufre ni goza. Ya llamarlo Esfinge es hacerle mucho favor: no abre la boca que no tiene, ni aun para plantear esta alternativa mucho más horrible que la muerte o que la vida aisladamente tomadas. Soy yo mismo el que la plantea, y no *Eso que hay.* (Dedúzcase de aquí qué considero exacto y qué no en la descripción del *Il y a* y de la *essance* del *esse* por Emmanuel Lévinas).

Es cierto que me concibió mi madre en el dolor y que no hay culpa mayor, aunque no sepa yo cómo es esto posible, que la de haber nacido. Desespero, o sea, las posibilidades que parecía abrirme en fabulosa abundancia justamente la muerte para mientras pudiera vivir en el mundo alimentándome de los alimentos que ofrece la tierra en formas infinitas, revelan de pronto que son ilusorias de un modo indeciblemente más hondo que si simplemente fuera verdad que he de morir en seguida y que conmigo, o muy pronto, ha de morir todo ser que posea conciencia y exista. No hay nada que hacer ni lugar alguno al que escapar. Ser es, efectivamente, náusea de sí, provocada por este movimiento, todavía él mismo absurdamente parte del ser, que es el anhelo de escapar a Ninguna Parte.

Pero ahora estoy escribiendo acerca de esta experiencia, con la relativa calma que se requiere para buscar el rescoldo de ella (o quizá para rehacerla y sobrevivirle), buscar luego mis palabras y hasta, tan lentamente, las letras que les corresponden en el teclado de una máquina. La impotencia de la pura desesperación aniquiladora no es mi situación actual; pero no lo es porque, en verdad, no es, pese a todo, *la situación fundamental* de la existencia, sino únicamente el inicial *descensus*

ad inferos que prepara su inauguración como el penúltimo momento esencial de la *experiencia* o herida del nacer a la humanidad.

4

Hay aquí una dialéctica peculiar, en virtud de la cual, sin este preámbulo que es la lamentación por ser un hombre, no es posible saber sobre el extremo de la confianza que abre ante nosotros y para nosotros toda la anchura del mundo. Rosenzweig, en referencia indirecta a Kierkegaard, ha captado el momento siguiente:

El amor continúa, sin embargo, su batalla. Precisamente es ahora cuando revela toda su hondura, porque señala en la dirección de la esperanza contra toda esperanza. Es literalmente Revelación de una absoluta, divina, llamada a la lucha contra el mal; y quien así está siendo convocado al mundo y al trabajo por la Redención soy, sin la menor sombra de duda, yo mismo: este hombre individual que aquí y ahora propiamente ha nacido (a una edad posterior a la de su Creación antes del Tiempo), o sea, que porta su nombre propio, al cual, con toda exactitud, toda intención y toda derechura, se dirige la vocación a la Vida.

Se vuelve necesario escribir Vida con mayúscula, en efecto, porque aquí ya no se trata del mero vivir cotidiano que ha manifestado su última inconsistencia e incluso, si no hubiera más vida que la suya, su pertenencia al *Eso* que, por cierto, no puede convocar a ningún individuo por el nombre propio a la tarea histórica que le haya tocado providencialmente. Lo que hace un instante era desesperación sin panorama de posibilidad por la que rehuirla, ahora, justamente al profundizar en el hecho de que esta misma desesperación *duele* extraordinariamente y, por tanto, se experimenta en durísimo contraste con el *deseo de sentido* y de *paz* al que contraría, se ha transformado en una esperanza confiada y, con todo, precaria. Es, sí, respuesta de amor (obra primera del amor humano), y, al mismo tiempo, confianza y esperanza: confianza sobre la ruina de la radical desconfianza y esperanza en los abismos de la desesperación.

No es exagerar si hablamos para este instante de cómo la humanidad del hombre se funda en esperanza absoluta, fe que se lanza sin guía de ciencia y, por cierto y capitalmente, amor en lucha con la muerte,

con el sinsentido, con el mal. Pero debemos añadir que se trata de una *esperanza absoluta y precaria*, y que tal cosa, en vez de una paradoja o de un oxímoron, es más bien una redundancia y un pleonasmo. Sólo la esperanza auténticamente precaria puede ser absoluta; sólo la confianza sin el lazarillo de la ciencia merece llamarse confianza; sólo el amor que responde con la audacia o la fortaleza de la que brotan esta confianza y aquella esperanza puede aspirar a llamarse amor (amor-respuesta, palabra que contesta a la llamada —*Ant-Eros* y *Ant-Wort*, como decía Rosenzweig—; no, ciertamente, amor-origen, Amor-Dios, como subrayó, por su parte, del modo más inolvidable, Kierkegaard).

Nunca la lucidez perjudica; nunca la verdad lanza a la maldad, puesto que el sentido no desemboca, en su movimiento natural, en lo sinsentido. Pedirse a sí mismo sinceridad en los fondos de la experiencia es, lejos de constituir la introducción en la locura y el horror, el único antídoto suficiente contra ellos. Eso sí: sólo en el principio de la historia de la existencia.

5

Rosenzweig confundía la experiencia de Fausto, al que los coros angélicos de la Pascua infunden en la mitad de la noche la esperanza que ya no aguardaba, con la del hombre que inicia el día de la Revelación y la existencia atreviéndose a confiar, a esperar, a no desdecirse de su profundísimo amor a la vida, por más que haya tenido que atravesar la tentación de desesperar y preferir no haber nacido. Son, sin embargo, dos experiencias extraordinariamente alejadas; como de hecho lo demuestra el final tan distinto que tienen.

Ya sabemos lo que podemos sacar de la esperanza de Fausto; pero eso no dice aún casi nada sobre lo que podrá ser de la esperanza, por ejemplo, que yo mismo albergo. Fausto ha recaído en la desesperación pese a todas las revelaciones de la gracia de la vida; y el hombre que se inicia en ésta aún no sabe de futuras desesperaciones. No es necesario, en absoluto, convertirse en Fausto; mientras que sí es preciso haber nacido de verdad a la existencia respondiéndole que, aunque no se vea cómo será esto factible en lo cotidiano, cabe que, armado el hombre del amor que gime dentro de él ante la forma terrible de deses-

peración que he descrito, se atreva a pisar los umbrales del mundo que se le despliega y no maldiga nunca más su condición. Que sus pesares sean en adelante otros, quizá tanto o más graves en su dolor que los inmediatamente pasados: nunca volverán estos mismos.

De aquí que, si por un lado la experiencia matriz manifiesta la náusea de ser —la náusea del ser—, por otro, por el más profundo, instaure la auténtica situación fundamental: la *ignorancia* bien avisada sobre lo que finalmente significa existir.

Esta ignorancia es el subsuelo permanente de la existencia, y sobre él se plantan la confianza y la esperanza. La ignorancia fundamental es ella misma el amor de Dios, la *misteriofanía*, el secreto altar de lo Santo en el corazón del corazón del hombre; o también el documento de su alianza con el Bien. Me resisto a calificar de inmemorial a esta alianza, como ha hecho Lévinas, porque, según creo haber mostrado, es otorgada, a la vez que revelada y realizada, en la violencia santa del nacimiento a la existencia, como un perdón inmediato que recibe el atrevimiento de haberse lanzado de alguna manera el hombre a la finitud de su individualidad histórica.

Detrás de toda desesperación se halla para siempre, en adelante, esta alianza. Como la captaba Simone Weil: no es en realidad otra cosa que el *No me hagas daño* que aun el hombre más perdido lanza indefectiblemente al rostro de los demás hombres y a la vida misma, por más abajo que haya llegado en su desesperación. Incluso el que ha sido clavado a la forma extrema de experiencia que ha descrito Weil con el nombre de *malheur* (como un lote o *moira* de pura desdicha pero oculta gracia), aunque no busque ya bien alguno en las relaciones con los otros hombres, sigue consciente, si mantiene un reducto último de humanidad (o sea, de amor) de que no debiera hacérsele más daño, aunque no merezca, por otra parte y en el sentido habitual, nada en absoluto. Nunca, sin embargo, merece ser dañado; nunca debe recibir de nada ni de nadie simplemente daño. Por más que no sepa precisar en qué consista este daño; que siempre será, de hecho, una merma, impensable un instante antes, de sus reservas de esperanza, que él mismo creía tener agotadas.

Rosenzweig lleva razón en no ver, en el recurso del niño que decide apaciguar su horror y seguir con su vida *a ver qué pasa*, únicamente una estrategia de olvido y, en definitiva, la necesidad «existenciaria»

de la *caída* de que habla Heidegger. Los pensadores que han descrito con demasiada fuerza pervasiva el pecado original (Pascal y san Agustín), señalan aquí inmediatamente a la *distracción*, o sea, a la *aversio*, a la *perversio* o torsión forzada y en contra de la dirección buena de la existencia. Según ellos, y en especial según quienes describen la existencia con la mediación de Lutero, Calvino o Jansenio, el hombre lo hace todo con tal de no atender a la nuda realidad de sí mismo. Antes que quedarse de verdad a solas consigo y tener una ocasión profunda de reconocer la propia verdad, al modo de un animal que rehuye el fuego, un hombre escapará a lo otro de sí, y no, por cierto, hacia la eternidad de Dios sino hacia los goces temporales, que alimentan tanto como el lamer sombras. La soledad consigo haría brotar un surtidor de negro *ennui*, de tedio del ser o mera náusea, de ahogo de todo tiempo de esperanza. El hombre es en sí mismo nada tras la caída, y ninguna distracción es peor (más «incierta e inútil») que la de sostener que la experiencia del sí mismo presente es nada más y nada menos que la de una sustancia finita que en sí misma manifiesta ser *idea de Dios*, o sea, *Dios en tanto que representado* o, en otras palabras, *imago Dei creata*.

Sea lo que quiera del pascaliano desdén por los incontables discípulos de Descartes (y en las páginas anteriores se contienen bastantes elementos susceptibles de ser utilizados en una réplica contundente), el niño que se acoge con confianza y, al mismo tiempo, desconfiado, a la vida cotidiana que continúa, no es un ignorante de la peor especie o un redomado pecador que sólo desea que, en realidad, Dios no exista, para que a fin de cuentas quepa en el futuro encontrar algún arreglo de buena conveniencia con la finitud, con este mundo limitadísimo (como horizonte histórico de todo sentido posible). No es tampoco que el recién nacido a la existencia posea ya el saber perfecto, la plenitud de la *docta ignorantia*: está, desde luego, en la situación de la semilla respecto del fruto, y necesitará el arduo trabajo de la negatividad, del concepto, del espíritu, para alcanzar algo que realmente pueda llamarse sabiduría.

Y sin embargo, es sabio; es, si se quiere, sustancial e inmediatamente sabio, y espíritu *in nuce*; porque *siente* que la desesperación cuya imagen lo ha visitado es mucho más inverosímil, pese a las apariencias tan elocuentes en contrario, que aguardar a pie firme lo que la vida pueda aportar. Es verdad que la tenaza de la terrible congoja inicial no tiene

nada de abstracto (Unamuno llamaba también a esta congoja el descubrimiento del carácter «contrarracional» de la felicidad, porque no hay indicio de que sepamos en qué consistiría ser felices: ¡si ni siquiera sabemos si consiste en morir o vivir!). No se trata de meros pensamientos casi vacíos, sino de la enjundia de la experiencia-matriz y, si se la quiere llamar así, *ontológica*. Pero hay una conciencia en estado de, al menos, aurora: lo que no queremos en modo alguno es morir ahora (en ningún ahora podemos quererlo: siempre ha de parecernos que llega la muerte siquiera unos instantes antes de lo debido y que quedan muchas obras del amor por realizar y muchas palabras bien cargadas de sentido que decir). Respecto de lo enigmático y hasta repulsivo de la vida, la cuestión es diferente: sí queremos siempre seguir viviendo ahora, y es sólo en cierto futuro lejano cuando comprendemos que sería horrible convertirse de pronto en inmortales. Es evidente que alguien que se vuelva inmortal sufrirá la mutación del Homero que encontró Borges en su sueño: la elocuencia misma enmudecerá y no deseará otra cosa que oír alguna noticia de la existencia de unas aguas que devuelvan la mortalidad: los dioses nos la envidian.

Éste es sencillamente un lado del descubrimiento (o quizá tan sólo la sospecha) de que el amor a la vida lo es en realidad a algo que ignoramos: a la Vida. O, lo que es lo mismo: se trata de un costado de la revelación de que nuestro amor a ser está llamado por lo Absoluto, por Alguien que pronuncia, en una esfera de ser muy diferente que el tiempo mortal, nuestro nombre propio a cada momento. Todos los momentos son dignos de ser vividos y todos son amor en lucha con la muerte, y todos, además, son absolutamente reales. No corremos el menor riesgo de ser meros sueños de una sombra (aun cuando la muerte pueda ser el tercer nacimiento, lo cual es casi infinitamente distinto del pensamiento de Píndaro, atado como está a la estrategia vacía de la Vuelta Eterna de la misma vida con minúscula).

La sabiduría inmediata del niño consiste, repitámoslo en otros términos, en haber comprendido que la muerte siempre es la misma y lo mismo, ahora y en el cualquier tiempo futuro; mientras que es posible, incluso es más que posible, que exista diferencia entre la vida y la Vida, o sea, entre la existencia que ha de morir y otro modo del ser o, incluso, un *de otro modo que ser* (para subrayar hiperbólicamente, en la medida de las fuerzas del lenguaje, la alteridad de la Paz y lo Eterno

frente al riesgo de desesperación de la existencia cuya forma acaba de empezar a ser conocida).

Sencillamente, el niño anticipa la práctica certeza de que se puede aprender aún mucho de la experiencia de la vida, por más que él ignore los rodeos y las astucias de una bien desplegada *dialéctica de la acción* (o llámesela *fenomenología del espíritu*). Se resuelve, pues, a soportar mal que bien el silencio absurdo que reina en la sociedad sobre la situación fundamental de la existencia: sobre su ignorancia y su amor, sobre su esperanza infinita y precaria y la confianza que procura. Y empieza a existir con una certeza y un ansia que, increíblemente, se pueden distraer en seguida: la certeza de que no habrá de descansar hasta no haber saciado su ansia de sentido explorando por sí mismo todos los rincones en donde quepa hallar en la vida sabiduría, belleza, bien.

6

Pero pronto surge la evidencia de que se existe escindido: en dos situaciones simultáneas. Ha empezado, como inadvertidamente, la vida, la actitud superficial.

Para la misma existencia hay, en lo secreto, quizá más allá de toda posible expresión directa —como sospechaba el joven poeta que editó los papeles de A y de Guillermo—, una situación de ignorancia y zozobra que se desoye gracias al estruendo constante del mundo de superficie. En éste, todas las realidades están reducidas a su aspecto de superficie, que se capta de modo suficientemente adecuado señalando que son meros componentes del círculo finito, temporal e histórico y fáctico, que es lo que con plena fuerza se suele llamar *mundo*. Pablo se refería a esta actitud y a este mundo como existencia no sólo en la carne, esto es, en la fragilidad, sino *según la carne*. Heidegger la ha descrito como *ser-en-el-mundo* impropiamente, bajo la férula del *Se* mostrenco, del *Todos y Nadie*.

Para la vida de superficie se diría que sólo hay sentidos históricos, finitos, dentro siempre del círculo del mundo histórico, si no fuera porque este modo de la existencia se vive de continuo *como modo escindido* y, por tanto, como acechado por los misterios y los abismos de las

profundidades. La existencia impropia que se deja aprehender en la variedad de lo que llama Heidegger *cuidado de sí* (del que son factores el cultivo del mundo en torno y la coexistencia con otros hombres) tiene alguna noticia implícita del mundo como mundo, o sea, de la limitación en tanto que tal; y ello no es sino la manera de su estar inquietada cotidianamente (casi superficialmente) por la imposibilidad de olvidar el trauma original del haber nacido a la existencia. Siempre nos *queda otra*, como tantas veces ironizó Unamuno, incluso cuando nos abandonamos, a nuestro mismo modo de ver, a los proyectos que no tienen más horizonte que el mundo, y el mundo como desconocido en su pavorosa limitación. *Se* trabaja entonces con furia, hasta el agotamiento, en empresas que no tendrían sentido si se recapacitara en que, en teoría, sólo *se* está viviendo en el cuidado de sí, sólo se está cultivando la finitud.

Pero todo ese cansancio, todo este empeño, reflejan el inolvidable conocimiento de que, en el fondo, en el fuero interno, a mis solas, ignoro qué es existir y no sé qué me haría dichoso, pero también amo la realidad globalmente tomada y precisamente en cuanto don de realidad y aventura llena de riesgos hacia la muerte bien cierta. Se trata de los pantanos del alma, cuyos barros desea tanto remover el socrático pensador de la existencia, el que suspira, más aún que por la luz de superficie, por el agua de los abismos, nutriente de las raíces.

No se logra jamás vivir en el olvido perfecto de sí, de la limitación fáctica del mundo, de la muerte, del amor incondicional a lo real. La filosofía clásica presuponía en absoluto que la acción, cuya trama es la existencia obligada a la búsqueda consciente de su *fin natural*, va en todos los casos dirigida por la *inclinatio in bonum*, y afirmaba que puede ésta referirse, en su errar, a todas las realidades sin excepción, porque todas son realmente sentibles y pensables *sub specie boni* (o, lo que es lo mismo, como objetos de algún amor bien fundado).

En la primera edad, que tan dolorosa y profunda es siempre, parece surgir esta escisión no imprescindible pero tan *natural* (en este calificativo de Husserl se oculta una poderosa influencia luterana) más como simple incapacidad afectiva de mantener la atención solitaria dirigida a lo fundamental que como autoencierro en alguna forma decadente de existencia. No se trata, para expresarnos en los fuertes términos igualmente luteranos de Kierkegaard, tanto de pecado como de

debilidad. La terrible seriedad de la infancia pesa demasiado sobre un sujeto que todavía tiene que aprender infinidad de pautas sociales y sabe de sí mismo que aún no ha llegado a cierta imprecisa pero necesaria madurez. Se diría que el niño se cansa de vivir en la situación fundamental porque, precisamente para desarrollar en plenitud sus posibilidades, debe aún adaptarse a cómo se ha de vivir en el mundo. Es ésta la prolongación de sus juegos de la edad inocente, y casi es jugando con este serio propósito como se encuentra al fin alejado de lo esencial: lo ha arrebatado demasiado el atractivo de las intrigas sociales, el seguimiento de lo que se reconoce como cosa de adultos.

Y por otra parte, incluso en los grupos sociales en los que más se ha extendido el fenómeno que suele denominarse, bien dudosamente, *secularización*, el tiempo peligroso en el que el existente es de verdad prácticamente todo él una pura pregunta universal coincide con la ocasión del *rito de paso* más importante: el vuelco de una masiva respuesta tradicional sobre la herida abierta de la pregunta. Aunque se trate de tradiciones muy jóvenes y hasta de tradiciones que se pueden llamar a sí mismas revolucionarias, siempre son éstas repertorios de soluciones, repertorios de orteguianas *ideas*, que traen grabado el sello de lo autorizado por la experiencia y descubierto por los sabios que nos han precedido. En la selva recibe el joven su nombre auténtico y conoce el mito capital del dios tribal; en la ciudad posmoderna absorbe en todos los lugares la inutilidad y la importunidad de desear siquiera hacer por uno mismo un hondo *experimento con la verdad:* todo se ha dicho y se ha probado ya; los héroes y los santos están prohibidos en la época del final de la historia, porque sólo pueden significar en ella un rebrote horrendo de arcaísmos, cuyo reiterado logro histórico ha sido la guerra, la barbarie. Cuanto se refiere a lo radical ha de tacharse de fundamentalista y se excluye *a limine* de la comunidad ideal de comunicación sobre cuya base educadísima se edifica el consenso moral y político (bajo la condición de que no haya existencia religiosa, esto es, existencia habitual y fuertemente realizada en la actitud y la situación *fundamentales*).

Siempre ha sido así, *mutatis mutandis:* que no viva entre nosotros ningún hombre excesivo, y que si hay alguno que sea el mejor, se aleje cuanto antes de Éfeso.

Por abundantes que sean las preguntas de la existencia solitaria radical, siempre serán más y más autorizadas las respuestas que *Se* tiene ya

a todo. No hay sociedad que no tenga su Hipias: su Sabio mayúsculo que, empinado sobre una tribuna en el centro de la vida colectiva, conteste infaliblemente a todo lo que se le ocurra a la gente preguntar. El viaje interminable que el niño entiende que ha de emprender a todos los rincones del orbe de la sabiduría, en realidad termina a las puertas mismas de casa: en la escuela, en la calle, en el puesto de trabajo, en la universidad, en el partido y en la iglesia. Y quizá sea cierto que, a medida que los experimentos con la Fuerza se hacen más y más pavorosos en la historia, tanto más crece el poder del *Se* y tantos más instrumentos finos tiene en sus manos para adormecer la voz de la situación fundamental, la necesidad de preguntar, amar e ignorar y de actuar desde la libertad racional.

Es el de hoy un *Se* sonriente, benévolo, paternal, cada vez más parecido a los creadores de sociedades perfectas que describieron después de 1945 los pensadores más lúcidos.

7

Kierkegaard aún veía la edad primera con ojos que no tenían que atender a estos *placeres vacíos* que pueblan el mundo posmoderno. Todavía entendía que los modos de realización de la existencia escindida dependen en lo esencial de la actitud del individuo. El estadio *estético* de la existencia, que es precisamente aquel que rara vez parece que deje atrás el hombre adulto, no sólo ha sido indirectamente descrito por el autor A de *La Alternativa* (a fin de cuentas, él es un poeta, o sea, él, que no ha podido consumar la imitación de Don Juan, se encuentra ya paralizado, en el mismo confín de la existencia estética y sin horizonte de posibilidades —que sólo podría crearlo un salto apenas sospechable—); un ensayo de descripción directa de tal estadio, sólo que nada consciente de que ésta sea su verdadera naturaleza, es *Ser y Tiempo* (no sólo por lo que se refiere a la existencia impropia sino también, e incluso mucho más aún, por lo que concierne a la existencia «propia»); y otro, incomparablemente más rico y alerta, se contiene en los *Pensamientos* pascalianos.

Kierkegaard no ha hecho, creo, plena justicia a la infancia en su fase de iniciación, o sea, en su serio sueño de una vida que explore por

completo las capacidades del amor y la pregunta. No ha podido tampoco, por eso mismo, describir cómo la confiada socialización comporta que se consolide, casi inopinadamente y sin salto ni pecado, la escisión existencial.

No sólo es la influencia potente de Lutero la que ha impedido esta descripción y aquella justicia, sino, con máxima probabilidad, la misma relación por entero «dialéctica» que el niño y el adolescente Kierkegaard, de una manera tan excepcional, trabó con la existencia. En tal condición, a un tiempo histórica e idiosincráticamente inducida, se comprende mejor la primacía y la permanencia de lo *estético* en la comprensión kierkegaardiana de los estadios existenciales posibles.

El *deseo deseante* de Don Juan significa la reducción del amor a *eros del mundo en su finitud* (ni siquiera reconocida como tal). Como si la decisión existencial que funda lo que yo llamo *escisión* hubiera sido un olvido logradísimo de cuanto no es parte y factor de la finitud. No hay aquí más horizonte que el gozo que ha de reanudarse tras su revelación inevitable de cosa efímera. Se lo sueña, se determina luego en general su objeto y se pasa después a la conquista segura de todos los representantes de ese género; y la existencia es música sin más *ritornello* que los elementos, las notas de la escala (nunca se regresa sobre lo conquistado: queda por delante el ancho mundo ajeno).

Pero Don Juan no tiene más que imitadores fracasados, que se vuelven miembros de la sociedad de los que están casi muertos, si guardan alguna fidelidad a la inquietud dialéctica que produce en toda vida la escisión de situaciones. Justamente los *Synparanekrómenoi* no pueden ni siquiera morir, porque han quedado sin posibilidades, sin nada realmente nuevo bajo el sol: únicamente tienen todavía la nostalgia maravillosa que suscita en ellos la música y el gusto por experimentar sobre muchas *siluetas* la tragedia estética en cuyo marasmo ellos mismos están fijos. Sobreviven, casi mueren, tan quietos como la pieza del ajedrez que, cuando su jugador va a moverla, oye decir al contrincante que es forzoso dejarla donde está.

Kierkegaard va mucho más allá, en la verdad de su descripción, de lo que han conseguido los pensadores existenciales más profundos entre nuestros contemporáneos (Husserl, Rosenzweig, Lévinas, Henry).

Hay, efectivamente, en Lévinas una extraña ingenuidad, que sin duda es herencia de su lectura excesivamente entusiasta de

Rosenzweig, el santo ingenuo. Me refiero a que el mismo pensador que comprende, ya antes de Auschwitz, la necesidad de reconocer una espuria base filosófica al hitlerismo y, para criticarla, superar a Nietzsche y a Heidegger, después de regresar de la Noche continúa aferrado a una asunción de Rosenzweig excesivamente fácil desde el punto de vista de cómo nos ahorra un gravísimo salto existencial desde lo estético a lo ético. Rosenzweig la denominó *el nacimiento siempre renovado del alma,* y Lévinas, en su interesantísimo y objetabilísimo tratado *De la Existencia al Existente,* la considera, por una parte, como un factor de lo que ahí llama ***hipóstasis,*** o sea, emergencia y sustanciación del existente, y, por otra, como la realidad misma, de suyo redentora, del *tiempo* que más plenamente merece este nombre.

Ahora bien, que el alma renazca en cada presente significa que todos los instantes son el *Día del Perdón,* y éste es un precio excesivamente bajo para la riqueza y la intrínseca dificultad de la existencia ética. Como mínimo, precisa la entrada en ella de un ejercicio de la libertad, de la responsabilidad lúcida, tan violento, tan contracorriente, como el que significa la *abstención fenomenológica* (análogamente a como veo en *Ser y Tiempo* una involuntaria descripción directa del estadio estético de la existencia, interpreto el *hábito* de la fenomenología transcendental como una valiosísima contribución, directa y muy deliberada, a la teoría de la existencia ética, que completa muchos lados dejados en el silencio por Kierkegaard más o menos buscadamente).

Rosenzweig entendió que lo irrenunciable, lo absoluto del presente, no puede entenderse sino como el mandamiento que revela a Dios, y cuyas palabras son sencillamente: *¡Ámame, Israel!* Y como esta orden es divina, no cabe desoírla y ni siquiera cabe desobedecerla. A su trueno de todos los momentos contesta la Amada, el Alma: *Te amo.* Pero toda declaración de amor delata menos amor del debido. Primero, porque requiere tiempo y distancia respecto del amor, hasta comprobar que es verdad que se está (se estaba hace un momento, antes de esta reflexión) amando; pero más aún porque implícitamente significa: *Ahora sí te correspondo, porque antes no lo hacía, o, por lo menos, no en la intensa y sincera medida en que lo hago ya.* La respuesta indefectible, obediencial, del Alma que no puede sino escuchar y contestar, es, pues, remordimiento, arrepentimiento, confesión de pecado y, sólo por todo eso, acogimiento del Amor-origen y Mandamiento. En seguida replicará la Voz Absoluta: *Eres mía,* es decir: tú también cabes de veras en el conjunto inmenso de la Creación. Y cuando el Alma tenga que expresar su dicha por esta confianza —que es su saltar, siempre tan fácil y dulce, del presente al futuro—, reconocerá que queda dispuesta a que su indudable *ser-en-el-mundo-creado* consista en amoroso cultivo de todo él, como quien pone manos a la obra general de la Redención porque la Revelación (el presente) funda su confianza y su esperanza no menos que su amor. Y Dios enviará inmediatamente al Alma entre las realidades del Mundo y para los Hombres; la sacará de su diálogo místico original, para que sea en adelante ella la que mande a las cosas, las reclame, les dé nombre y las sobreeleve. El riesgo es que quiera la bondad correr demasiado, trasladarse antes de tiempo y sazón al futuro lejano y los últimos confines del mundo, sin reparar en que está de ese modo saltando sobre lo próximo y el prójimo y los está descuidando. No hay mal sino en querer ilusoriamente guarecerse en Dios para no realizar las Obras del amor, o en realizar éstas con la Violencia que tienta a Dios mismo porque en definitiva lo acusa de estar retardando miserable, avaramente, el advenimiento de la Redención y la Eternidad.

Lévinas, el atento lector de Rosenzweig, se volvió muy sensible al hecho de que el mero existir, aunque parezca estar pasando a lo largo del tiempo, es en principio, más bien, un invivible estar clavado el yo a *sí mismo.* Antes intenté obtener de su ensayo descriptivo lo que creo verdadero. Él mismo exagera en proponer que sus análisis se acogen a un terreno previo a los fenómenos, debido a que interpreta la abstención fenomenológica, estrechísimamente, como la obra perfecta de la representación u objetivación de lo real. De hecho, recurre a fenómenos muy varios (y maravillosamente bien seleccionados), insistiendo en que son *acontecimientos (Ereignis* en modos múltiples, como cabía esperar de un muy penetrante auditor de Heidegger). «Acontecimiento» quiere ahí decir el *entre* en la diferencia ontológica (entre la existencia o el *Hay* y el existente o ente primordialmente tal). Como tal, un acontecimiento puede dejar su huella en un fenómeno, pero no es él mismo fenoménico (y, por tanto, es muy dudosa la legitimidad del método con que se lo toma y se lo interpreta).

Sea de este problema lo que quiera, el hecho es que Lévinas, próximo aquí a Kierkegaard, no reconoce en ninguna de las *emociones* la capacidad de rescatar de su cárcel perpetua al yo clavado sangrante-

mente a sí mismo. La náusea misma, el mismo horror, trastruecan por un momento la solidez de la Hipóstasis, conmueven sus cimientos y descomponen un tanto su rígida figura; pero es para que ésta en seguida se recupere a sí misma y, en verdad, alimente su identificación potentísima consigo a base de asimilar esos seísmos de poca trascendencia. En lo profundo, *no pasa nada nunca* para este proceso de omnipotente auto-identificación. Todo es, a fin de cuentas, lo mismo; y así parece que el Existente que ha emergido (nadie sabe cómo) del Hay anónimo, reproduce en su forma no anónima, sino personal, un desierto de Mismidad análogo al del Hay (al *Tobu wa-bohu*, al inicial y siempre amenazante *totum revolutum:* aguas mezcladas con aguas en las tinieblas).

Para el Yo que no ha sufrido otra Revelación que la de Sí mismo en su acontecer de emergente desde la Existencia impersonal, no hay realmente tiempo, ni posibilidades, ni muerte, ni bien. El mero gozar de sí y dominar sobre la existencia (como la sustancia domina sobre el atributo: *yo existo*) deviene de suyo, a la larga, una hipérbole de la fatiga y la pereza, un auténtico casi morir como el de los trágicos estéticos del poeta A (Lévinas acude a Shakespeare, mientras que Kierkegaard reinventa a Antígona). A Lévinas no le basta, bien justamente, con la revelación de cada presente, con el renacer de cada ahora y su correspondiente tener que apropiárselo con fatiga uno mismo siempre. En la tensión de esta fatiga, que es como la *estancia* del *instante*, apunta la escisión entre mí mismo y el yo que casi salta fuera de sí a cada nuevo momento. Pero este acontecimiento es aquí pura impotencia y aumenta la pereza de ser y, pronto, da paso al horror de ser sin escape e irse asimilando las aparentes novedades de las cosas, hasta que se apague el interés por el mundo. Al final de este proceso, prácticamente el yo anhelante de evasión se duerme sobre sí mismo, casi reducido al pavoroso *Eso* del *Hay*.

Pero a toda Sustancia humana se le concede la inaudita gracia del Otro. A la primera revelación (la de mí a mí mismo) se añade indefectiblemente una segunda que ya es, al mismo tiempo, redentora y además constituye, en realidad y por desdicha, toda la Redención que cabe (el mismísimo Mesías). Éste no es sino el Tiempo, dinamizado por la irrupción —don de dones, pasividad de pasividades, paciencia de paciencias— del Otro que no es asumible en mí mismo.

Un insensato ensayo reciente, debido a una pluma demasiado joven de Harvard, asimila a la existencia propia de *Ser y Tiempo* el porvenir que siempre está viniendo, o sea, el futuro de la Eternidad del que habla Rosenzweig —y que ahora, en el texto de Lévinas, es el advenimiento de la Alteridad Próxima del otro hombre, como inmediato futuro que me saca por la fuerza de mí: que me toma en rehenes y abre el paso a la evasión como *ex-cendencia*—. Nada más disparatado. La existencia llamada a sí propia, salvada del Se por la voz silenciosa de la «conciencia», sólo es convocada a querer querer y, en definitiva, a la voluntad de poder por la que se acepta y se pone la Vuelta Eterna de todas las cosas: la insignificancia del mundo y los otros y hasta de mí; insignificancia que me hace resolverme con plenitud de decisión, puesto que nada diferente es posible, a la tarea que han de apropiarse, como su destino, la generación y el pueblo de los que formo parte. Sólo finitud, pero irrenunciable finitud mía propia y de todos nosotros, los que no decimos «yo» sólo por diferenciarnos, como esclavos, de todos los demás con los que estamos de hecho amalgamados. (Es asombroso que se siga sosteniendo la absoluta independencia entre esta presunta evidencia ontológica y el sometimiento, por no decir otra cosa, del pensador que la concibió a la magia de las manos del Guía).

Rosenzweig y Lévinas, como su interlocutor y adversario Hegel, limitan los alcances de la esperanza absoluta en una forma que habría sido radicalmente criticada, sin ninguna piedad, por Kierkegaard, quien no habría podido ver en tal posición más que una variante del monstruo que él llamaba la Cristiandad. Pero esta cortedad en la fundamentación teórica no puede ocultarnos la infinita (literalmente infinita, en el vocabulario técnico de Lévinas) distancia que separa la existencia propia, según *Ser y Tiempo*, del significado eterno del trabajo redentor en Rosenzweig y de la santidad del Rostro del Otro en Lévinas (enigmática huella del paso inmemorial del *Él* divino). El tiempo que se temporaliza propiamente en la segunda sección de *Ser y Tiempo* es diametralmente opuesto al tiempo de la alteración, la evasión y la santidad que intenta captar Lévinas. En la exaltada descripción de éste, el Otro, que nada podía anticipar en la fijeza terrible de la mera existencia estética, me salva de mi narcisista problema irresoluble con el Hay y el Mí mismo. No es la distracción ni la caída en lo impropio, sino la escucha obediente del *Vete* que oyó también Abraham antes de ser Abraham

(antes de ser fecundo padre de pueblos). Como hay Otro y hay Santidad, hay mandamiento absoluto, sea lo que quiera de mí mismo, de mi muerte, de mi tedio, de mis errores teóricos y hasta de la limpieza de mi relación solitaria con Dios.

Pascal desconfiaba infinitamente de la alteridad del prójimo, y experimentaba *ad oculos* que la socialidad no es más que un tósigo para tolerar a los yoes odiables, todos odiables de suyo por igual. Ya que estamos tan cerca unos de otros, es preciso inventar sistemas para que los roces de nuestras feroces armaduras no estén hiriéndonos a todos continuamente; pero cuanto es hipocresía, es también retraso de la experiencia de la nada en nuestro centro y de la necesidad absoluta de acogerse a la cruz de Cristo.

Agustín desconfiaba mesuradamente de la alteridad del prójimo, porque sabía muy bien del erotismo meramente estético, del narcisismo de muchos amores y de la astucia de la utilización del otro. Confiaba más en los reveses, últimamente dulces, de la Providencia, o sea, en las rupturas de los amores mundanos y las pérdidas repentinas de los sentidos que no queríamos reconocer finitos. Prefería pensar, por ello, que la existencia es más bien un diálogo en el fondo de nosotros mismos con el Maestro interior, que nos llama siempre, pero en muy distintos tonos, a la memoria de nuestra situación fundamental.

Lévinas no recae, como sí lo hizo incluso Buber, en conceder al otro, al Tú, un simple lugar en la tabla de cuanto es *a priori* respecto de la experiencia (al menos, de determinada variante de la experiencia, que Buber denominaba *relacional*). Muy al contrario, el Otro es el paradigma de lo *a posteriori*, de la gracia, del acontecimiento (esto último, con derecho de prelación incluso por encima de la Hipóstasis ontológica del Yo). De aquí que el Otro sea el motor y el corazón del tiempo, y de aquí también que el tiempo redima, cuando se temporaliza en la obsesión o condición de rehén en las manos del Otro. Por eso la fórmula última de Rosenzweig puede ser repetida por Lévinas: no existe utopía que rebase en verdad lo que ya contiene la mera vivencia de la vida en la paz, como quien ha aprendido a pasear de nuevo de la mano de Dios por el jardín adánico, atento sólo al don de la Vida e iluminado no, desde luego, por el Cuidado de Sí (en versión Heidegger, que es terrible traslado tergiversado del socrático —y patockiano— Cuidado del Alma y la Verdad y el Ser), sino por lo Santo: la voz del mandamiento

divino resonando en las palabras del Sinaí que son cada uno de los rostros de los hombres próximos.

Ya Hegel no podía concebir otro horizonte de esperanza que la redención realizada en la reconciliación intrahistórica de todas las cosas (si bien esta reconciliación transmuta la historia hasta aquí conocida en un nuevo Reino de Dios nada más que casi eterno).

8

Demasiado fácil, demasiado universal y constante es, en la perspectiva de estos pensadores, el don de la alteridad, y demasiado corta la esperanza de una paz que nada más es que existencia en el estadio ético. La crítica de estas facilidades y estas insuficiencias de lo mejor del pensamiento contemporáneo es el altísimo lugar reservado a la penetración de Kierkegaard, quizá el único explorador filosófico de la existencia religiosa, si reconocemos la extrema dificultad de decantar los conceptos puros en las descripciones místicas (con la excepción de Eckhart y sus epígonos, entre los que, sorprendente, habrá que contar, tras un gran número de reservas críticas, también a Henry).

Kierkegaard ha sabido como pocos (Kant, Pascal, Husserl) de la extrema dificultad de abrir, desde la inmovilidad del poeta, la puerta de la existencia ética, que es, por cierto, de esas que no se abren hacia dentro y, por lo mismo, resiste todos los empellones de la voluntad empeñada en lo erótico y la trágico. Pero hay el salto y hay también la gracia de poder impulsarse a él y poder hallar del otro lado el suelo del Otro y a Mí mismo recuperado como objeto real del mandamiento del amor.

Es de verdad posible la existencia sin egoísmo, como es de verdad posible la vida teorética pura en la máxima exigencia de responsabilidad por la verdad; aunque nunca dejará de haber hermeneutas, o sea, estetas, que piensen, desde otras costas, que lo santo no existe, que el deber debería fundarse desde la ontología y que la verdad es una perspectiva de lo Sagrado (o sea, de Mí).

Kant no describió el cielo, pero no porque no creyera en él (¿qué otra cosa es la fe racional práctica?), sino porque a nadie que no lo haya conquistado le es lícito emprender esa empresa. ¡Y ha sido muchas

veces intentada y nadie se ha muerto de risa! Kierkegaard sabe, en la escuela de Sócrates, que únicamente la ironía exterioriza el amor, como inseparable compañera de todas sus otras obras, para ninguna de las cuales hay ninguna manifestación unívoca en la superficie de lo real. Y en la discusión entre las voces múltiples de cuantos exploradores de la existencia llevaba dentro de sí mismo este hombre que era Legión, quizá podemos aún escuchar (quizá podremos un día) sentidos que nos otorgan algo de la indecible paz de los lirios del campo, esas activísimas flores quietas en la blancura y la luz, desde las aguas fundamentales en las que arraigan.

«Es una cosa extraña: ¿Debe Kierkegaard significar algo para nosotros, aunque no nos ofrece más que la exigencia de una sinceridad ilimitada y la rica intuición, enorme desde luego, de posibilidades humanas?
No hay comparación alguna entre él y los grandes que nos colman: Homero, los trágicos griegos, Dante, Shakespeare, Goethe; no hay comparación alguna entre él y Platón, a quien tanto amaba, ni con Kant, a quien respetaba. En Kierkegaard hay algo esencialmente diferente, algo tremendo, que no nos deja en paz en cuanto se ha comenzado a comprenderlo.
Tal vez todo aquel que no se abre a Kierkegaard, o que un buen día lo considera liquidado, permanece hoy pobre e inconsciente. No sabemos lo que es, pero en todo caso es la voz moderna que nos conduce a la suprema lucidez y nos hace sentir la máxima exigencia» (Karl Jaspers).

ISBN 84-7490-767-5



encuentro
EE
filosofía